

۷ کارنیل، بزرگترین شبکه موفقیت ایرانیان می باشد، که افرادی زیادی توانسته اند با آن به موفقیت برسند، فاطمه رتبه ۱۱ کنکور کارشناسی، محمد حسین رتبه ۶۸ کنکور کارشناسی، سپیده رتبه ۳ کنکور ارشد، مریم و همسرش راه اندازی تولیدی مانتو، امیر راه اندازی فروشگاه اینترنتی، کیوان پیوستن به تیم تراکتور سازی تبریز، میلاد پیوستن به تیم صبا، مهسا تحصیل در ایتالیا، و.... این موارد گوشه از افرادی بودند که با کارنیل به موفقیت رسیده اند، شما هم می توانید موفقیت خود را با کارنیل شروع کنید.

برای پیوستن به تیم کارنیلی های موفق روی لینک زیر کلیک کنید.

www.karnil.com

همچنین برای ورود به کانال تلگرام کارنیل روی لینک زیر کلیک کنید.

<https://telegram.me/karnil>



جودیت باتلر / ترجمه‌ی امین قضایی

نشر مجله‌ی شعر

آشفتگی جنسیتی

عنوان اصلی : **Gender Trouble**

نویسنده : جودیت باتلر (Judith Butler)

مترجم : امین قضایی

ناشر : نشر مجله‌ی شعر www.PoetryMag.info

ISSN : **1768-2819**

تاریخ انتشار: پاییز یک‌هزار و سیصد و هشتاد و پنج

فهرست مطالب

- مقدمه مترجم
- مقدمه ۱۹۹۹
- مقدمه ۱۹۹۰

فصل اول: سوژه‌های جنس / جنسیت / میل

- زنان به مثابه سوژه‌ی فمینیسم
- نظم اجباری جنس/جنسیت / میل
- جنسیت: شکست‌های دوری بحث معاصر
- نظریه پردازی دوگانگی، یگانگی و فراسوی آن
- هویت، جنس و متافیزیک جوهر
- زبان، قدرت و راهبردهای جایگزین

فصل دوم: ممنوعیت، روانکاوی و تولید ماتریکس دگرچسنگرا

- معاوضه انتقادی ساختارگرایی
- لکان، ریور و راهبردهای بالماسکه
- فروید و مایخولیای جنسیت
- پیچیدگی جنسیتی و محدودیت‌های تعیین هویت
- بازفرمول بندی ممنوعیت به مثابه قدرت

فصل سوم: کنش‌های تنانه‌ی واژگون‌کننده

- سیاست‌های تنانه ژولیا کریستوا
- فوکو، هرکولین و سیاست ناپیوستگی جنسیتی
- مونیک ویتیک: از هم‌پاشی تنانه و جنس ساختگی

- از درونیت به اجراگری های جنسیتی
- نتیجه: از نقیضه به سیاست
- پانوشت

درآمد

مقدمه مترجم:

نشر الکترونیکی این کتاب همزمان به گشایش دو جبهه مبارزه اشاره دارد: توسعه نشر الکترونیکی به منزله شکستن سد سانسور و سرکوب رژیم حاکم از یکسوی و معرفی و بسط اندیشه queer به جامعه اندیشمندان مبارز و ترقی خواه فارسی زبان. شکستن مرزبندی و محدودیتهای جنسیتی که انگیزه نوشتن این کتاب توسط مولف بود با انگیزه شکستن مرزبندی و محدودیتهای حاکم بر آزادی بیان نزد مترجم تقویت شده است. خوشبختانه یا بدبختانه انگیزه‌های اقتصادی سالهاست که از ذهن یک مترجم رخت برسته است، پس هیچ دلیلی برای عدم نشر الکترونیکی این کتاب و دسترسی رایگان آن برای خدمت به دانش‌رهایی بخش فمینیسم نمی‌بینم. خصوصا هیچ دلیلی نمی‌بینم نشر این کتاب را منوط به اجازه نامه یک مشت گوریل کنم. حتی حضور این کتاب در وزارتخانه سانسور را توهین به این کتاب می‌دانم. مترجم بودن چیز مهمی نیست. انتقال دانش و اندیشه از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر، گردآوری صرف آرا و نظریات دیگران یا بالا بردن سطح فکر عامه نسبت به مسایل جنسی... هیچکدام از این منطقات پوچ مبادله، دغدغه من برای ترجمه این اثر نبوده است. مسئله مبارزه است. مبارزه برای بقا. زنده ماندن من از طریق همزیستی با جنبشی که به من شخصیت می‌بخشد. تنها شخصیتی که در شرایط ستم می‌توانیم داشته باشیم، یعنی شخصیت یک مبارز. مبارزه برای سخن گفتن. سخن گفتن با مشارکت در زبان دیگری، زبانی که شاید دور از دسترس باشد اما از زبان همسایه‌ام به من نزدیک‌تر است. بنابراین من ترجمه را به خاطر زیستن در یک اندیشه و مبارزه برای اندیشه‌رهایی بخش آغاز کردم. این از نظر من بیشتر شبیه انتقال مهمات به جبهه است تا یک تبادل فرهنگی. جو دیت باتلر کتاب خود را واکنشی می‌داند درون فمینیسم رایج و برعلیه همان فمینیسم. ترجمه این اثر نیز می‌تواند در ایران همان نقش را ایفا کند: تقویت نظری فمینیسم درست از طریق بازنگری کلی بر آن.

توزیع و انتشار این اثر تنها با مساعدت بی دریغ پرهام شهرجردی ممکن شده است. از دیگر دوستانی هم که مرا در انتشار این کتاب یاری رساندند بی نهایت سپاسگزارم.

در ترجمه برای واژه sex معادل جنس را برگزیده‌ام و برای واژه gender معادل جنسیت و همچنین برای واژه sexuality معادل تمایل جنسی را. میان این سه واژه در ترمینولوژی مطالعات جنسی تفاوت بنیادینی وجود دارد. در حالی که جنسیت یک برساخته فرهنگی است، جنس بیشتر به بازنمودهای جنسی و بیولوژیکی اندام‌ها اشاره می‌کند. در مقابل تمایل جنسی به جهتگیری جنسی و کنش و رفتارهای جنسی اشاره دارد. همچنین برای واژه performance معادل اجراگری را برگزیده‌ام. عبارت اصلی کتاب gender trouble است که ترجمه تحت الفظی آن "معضل جنسیتی" می‌شود. با این حال این معضل معنای آشفتگی در جنسیت را دارد و چون واژه معضل باری منفی دارد در حالی که نزد باتلر مفهومی مثبت از آشفتگی مد نظر است، همان عبارت آشفتگی را برگزیده‌ام که به اصل مطلب نزدیک‌تر است.

ذکر این نکته نیز ضروری است که خواننده با متنی بسیار دشوار روبروست که البته ناتوانی‌های انکار ناپذیر من در ترجمه نیز دشواری را دو چندان کرده است. به همین خاطر تلاش کرده‌ام توضیحاتی به متن اضافه نمایم خصوصا در آنجایی که مولف استلالی را مطرح می‌کند. این توضیحات با زیرخط مشخص است. هرچند که وارد نمودن توضیحات در میان متن را کاری درست نمی‌دانم اما از آنجایی که عموم خوانندگان با نظریات و استدلال‌های رایج آکادمیکی فمینیستی خصوصا در این سطح، آشنایی ندارند، لازم دانستم تا در مواقع لازم خواننده را با زمینه بحث که در متن مستقیما اشاره نمی‌شود، آشنا کنم. به گمانم "زیر خط" بتواند از اغتشاش متن اصلی با توضیحات مترجم، جلوگیری به عمل آورد.

امین قضایی

پیش گفتار ۱۹۹۹

ده سال پیش کتاب "آشفته‌گی جنسیتی" را کامل نموده و آنرا جهت نشر برای انتشارات راتلج ارسال کردم. نه می‌دانستم که کتاب چنین مخاطبین وسیعی خواهد یافت و نه اینکه "مداخله"‌ای برانگیزنده در نظریه فمینیستی ایجاد می‌کند یا از آن به عنوان یکی از متون پایه گذار نظریه کوئیر ذکر می‌شود. حیات متن از نیات من فراتر رفته است و این مطمئنا تا حدی نتیجه زمینه‌ی متغیر برخورد با آن است. وقتی آنرا نوشتم می‌دانستم که در رابطه‌ای مقابل و مخالفت آمیز با برخی از اشکال خاص فمینیسم قرار می‌گیرد، و در عین حال می‌دانستم که این متن نیز بخشی از خود فمینیسم است. من در سنت نقد همه جانبه‌ای به نوشتن مشغول بودم که در صدد برانگیختن محکی است انتقادی از واژگان پایه‌ای جنبش فکری که بدان تعلق دارد. مطمئنا چنین روش نقدی را می‌توان تضمین نمود و میان "انتقاد از خود" که نویدبخش زندگی دموکراتیک‌تر و مشمول‌تر برای جنبش است و آن دست نقادی که در پی نابودی کل جنبش است تفاوتی قائل شد. البته همیشه ممکن است که نقد اول با نقد دوم خلط شود، اما من امیدوارم که در مورد "آشفته‌گی جنسیتی" چنین موردی رخ نخواهد داد.

در سال ۱۹۸۹، بیش از هر چیز مشغول نقد فرض فراگیرنده دگرجنس گرایی در نظریه ادبی فمینیستی بودم. من به دنبال مخالفت با آن دیدگاه‌هایی بودم که محدودیتها و رسوم متداول جنسیت را پیش فرض می‌گرفتند و معنای جنسیت را با پذیرش مفاهیم مردانگی و زنانگی محدود می‌کردند. دیدگاه من همواره این بوده و هست که هر نظریه فمینیستی که معنای جنسیت را با پیش‌انگاره‌های کنش خود محدود نماید، هنجارهای جنسیتی انحصاری در فمینیسم و اغلب هم با نتایجی همجنسگرا ستیزانه بنیان می‌نهد. به نظر آمد و هنوز هم بر همین عقیده‌ام، که فمینیسم می‌بایست مراقب باشد تا بیان خاصی از جنسیت را ایده آلیزه نکند تا در نتیجه موجب ایجاد اشکال جدیدی از سلسله مراتب

و محرومیت گردد. به خصوص با رژیم‌های حقیقت مخالفت نمودم که انواع خاصی از بیان جنسی را نادرست و فرعی می‌خواندند و بقیه را درست و اصلی. مسئله تجویز یک روش جنسیتی جدید از زندگی نبود که سپس به مانند مدلی خوانندگان متن آنرا به کار گیرند. بلکه، هدف کتاب این بود تا زمینه‌ای از امکانها را برای جنسیت بازگشاید بدون آنکه بر خواننده دیکته نماید که کدامیک از امکانها باید تحقق یابد. شاید کسی بپرسد نهایتاً چطور می‌توان از این "گشایش امکانها" استفاده نمود، اما کسی که زندگی در جهان اجتماعی با امور "امکان ناپذیر"، "مفهوم"، "تحقق ناپذیر"، "غیر واقعی" و "نامشروع" را درک نموده باشد براستی این سؤال را مطرح نمی‌کند.

"آشفتگی جنسیتی" در جستجوی راههایی است تا نشان دهد همین تفکر "چه چیزی ممکن است" در زندگی "جنسیتی شده" با فروض قاهرانه و عادی شده، مسدود گشته است. کتاب همچنین به دنبال از میان بردن تمامی تلاشهایی است که گفتمانی از حقیقت را به کار می‌گیرند تا کنش‌های جنسی و جنسیتی اقلیت را مشروعیت زدایی نمایند. این بدان معنا نیست که تمامی کنش‌های اقلیت مورد اغماض یا ستایش‌اند، بل بدین معنی است که ما باید قادر باشیم پیش از هر نوع نتیجه‌گیری در باره آنها، به آنها بیاندیشیم. نگرانی من بیش از همه این بود که هراس از اجرای چنین کنش‌هایی، آنها را غیر قابل تفکر می‌نمود. برای مثال آیا نابودی دوتایی‌های جنسی، چنان عظیم و وحشت‌انگیز است که باید تعریفاً غیرممکن باشد و مکاشفه‌ی آن از هر اندیشه‌ای درباره‌ی جنسیت حذف شود؟

برخی از این پیش فرضیات، در آلمان در آنچه که "فمینیسم فرانسوی" خوانده می‌شد و از محبوبیت فراوانی در میان پژوهندگان ادبی و برخی نظریه پردازان اجتماعی برخوردار بود، بنیان نهاده شده بود.

در عین حال با آنچه که دگرجنسی‌گرایی (heterosexism) در هسته بنیادگرایی تفاوت جنسی تصور می‌کردم، مخالفت ورزیدم، همچنین از پاسااختارگرایی فرانسوی موضوعات خود را بیرون کشیدم. کار من در آشفتگی جنسیتی، یک ترجمان فرهنگی از کار در آمد.

نظریه پاسااختارگرایی بر نظریه‌های جنسیت و مخمصه‌های سیاسی فمینیسم ایالات متحده نفوذ یافت. اگر پاسااختارگرایی در برخی از چهره‌های خود مانند فرمالیسم ظاهر می‌شود یعنی دور از مسائل زمینه اجتماعی و هدف سیاسی، این در مورد برداشت‌های آمریکایی اخیر از پاسااختارگرایی مصداق ندارد. در واقع، قصد من به کار بردن پاسااختارگرایی در فمینیسم نبود، بلکه عرضی این نظریات در یک فرمول بندی مجدد و صریحا فمینیستی است. در حالیکه برخی از مدافعین فرمالیسم پاسااختارگرا ترس و هراس خود را از جهت یابی "موضوعی" پاسااختارگرایی در کارهایی مانند "آشفتگی جنسیتی" ابراز می‌دارند، نقدهای پاسااختارگرایی در چپ فرهنگی نسبت به اینکه چیزی از نظر سیاسی ترقی خواهانه در فروض پاسااختارگرایی وجود داشته باشد، قاطعانه اظهار تردید نموده‌اند. با این وجود، در هردو برآورد، پاسااختارگرایی امری یگانه، خالص و یکپارچه ملاحظه شده است. معهدا در سالهای اخیر، این نظریه یا مجموعه‌ای از نظریات، به مطالعات جنسیت و تمایل جنسی و مطالعات نژادی و پاساستعماری مهاجرت نموده‌اند. پاسااختارگرایی، شکل فرمالیستی نمونه‌های اولیه‌اش را از دست داده و حیات جدید و بدیعی در حوزه نظریه فرهنگی به دست آورده است. درباره اینکه آیا کار خود من یا کار هومی. کا. بهابا (Homi K. Bhabha)، گایاتری چاکراورتی اسپیواک (Gayatri Chakravorty Spivak) یا اسلواک ژیتزک، به این مطالعات فرهنگی تعلق دارد یا نظریه انتقادی، مباحث مداومی در گرفته است، اما شاید چنین پرسشهای به سادگی نشان دهند که تمایز قاطع میان دو جریان از بین رفته است. نظریه پردازانی خواهند آمد که مدعی شوند تمامی کارهای فوق‌الذکر به حوزه مطالعات فرهنگی تعلق دارند، و پژوهندگان مطالعات فرهنگی خواهند بود که خود را مخالف تمامی اقسام نظریه معرفی نمایند. (اگرچه مطمئنا استوارت‌هال یکی از بنیان‌گذاران

مطالعات فرهنگی در انگلیس جزو آنها نباشد). اما هر دو طرف بحث، گاهی فاقد درک این نکته هستند که صورت نظریه دقیقاً بواسطه برداشت‌های فرهنگی از آن تغییر یافته است. این آغاز نوینی برای نظریه است، لزوماً ناخالص، که در اینجا در و از طریق همان رویداد ترجمان فرهنگی پدیدار می‌شود. این نه به معنای جایگزینی نظریه با تاریخگرایی است و نه یک تاریخ‌سازی ساده از نظریه که محدودیتهای محتمل موجود در مدعیات نظریه را آشکار نماید. بلکه ظهور نظریه در جایگاه تلاقی افق‌های فرهنگی با یکدیگر است، جایی که مطالبه برای ترجمان، مبرم و امید موفقیتش نامعلوم است.

“آشفته‌گی جنسیتی” ریشه در “نظریه فرانسوی” دارد که خود دارای یک ساختار آمریکایی عجیب است. تنها در ایالات متحده است که چنین نظریات ناهمگونی به یکدیگر پیوند یافته به گونه‌ای که نوعی وحدت را شکل داده‌اند. اگرچه کتاب به چندین زبان ترجمه شده است و خصوصاً تاثیر فراوانی بر مباحث جنسی و سیاسی در آلمان گذاشته است، در فرانسه بسیار دیرتر از دیگر کشورها وارد خواهد شد، هرچند که بالاخره تاثیر خود را می‌گذارد. من تاکید می‌کنم که “فرانسه محوری” آشکار متن کتاب، فاصله معنی داری از فرانسه و حیات نظری در فرانسه دارد. “آشفته‌گی جنسیتی” تمایل دارد به حالتی تلفیقی، خوانشی از جمیع روشنفکران متعدد فرانسوی ارائه دهد (روشنفکرانی مانند لوی استروس، فوکو، لکان، کریستوا، ویتینگ) که پیوستگی‌های اندکی با یکدیگر دارند و خوانندگان هر کدام از آنها در فرانسه اگر نه هیچگاه، به ندرت کارهای یکدیگر را می‌خوانند. در واقع بی‌قاعدگی روشنفکری متن دقیقاً نشان از آمریکایی بودن آن دارد و آنرا در یک زمینه فرانسوی بیگانه می‌سازد. پس تاکید این کتاب بر سنت انسان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه آنگلو – آمریکایی “مطالعات جنسی” است که از گفتمان “تفاوت جنسی” منتج شده از جستار ساختارگرایانه متمایز است. اگر متن کتاب، خطر بسط اروپا محوری در ایالات متحده را داراست، برای معدود ناشران فرانسوی که آنرا ملاحظه نموده‌اند، این کتاب تهدید “آمریکایی‌سازی” نظریه در فرانسه است.

البته "نظریه فرانسوی" تنها زبان این متن نیست. این متن از مشغولیتی مدید با نظریه فمینیستی، با مباحثی در باب خاصیت اجتماعا ساخت یافته‌ی جنسیت، با روانکاوی و فمینیسم، با کار فوق العاده گایل رابین در باب جنسیت، تمایلات جنسی و خویشاوندی، با کار بنیان شکن استر نیوتون در باب مبدل پوشی (drag)، با نوشته‌های داستانی و نظری درخشان مونیک ویتیک و با دیدگاه‌های گی/ لزبین در انسان‌شناسی پدیدار می‌گردد. در حالیکه که بسیاری از فمینیستها در دهه ۱۹۸۰ تصور می‌کردند که وجه اشتراک لزبینیسم با فمینیست در فمینیسم - لزبین است، "آشفته‌گی جنسیتی" در صدد آن برآمد تا از این تصور که کنش لزبین، نظریه فمینیستی را نمایندگی می‌کند، سرباز زده و رابط‌های آشفته‌تر میان این دو اصطلاح برقرار نماید. لزبینیسم در این متن، بازگشت بدانچه مهمترین چیز وجود یک زن است، بیان نمی‌شود و زنانگی و علائم یک جهان ماده محور را تقدیس نمی‌کند.

لزبینیسم کمال شهوانی مجموعه از عقاید سیاسی نیست. (تمایلات جنسی و اعتقاد به طریقی بسیار پیچیده‌تر و اغلب در مغایرت با یکدیگر، به هم مرتبط شده‌اند). در عوض، کتاب می‌پرسد، چطور کنش‌های ناهنجار جنسی، استواری جنسیت را به عنوان یک مقوله‌ی تحلیلی به چالش می‌کشاند؟ چگونه کنش‌های جنسی خاصی این مسئله را پیش می‌کشند که: یک زن چیست؟ یک مرد چیست؟ اگر جنسیت دیگر به واسطه تمایلات جنسی امری هنجارین درک نمی‌شود، پس آیا بحرانی در جنسیت که خاص مضامین کوئیر است، وجود ندارد؟

این ایده که کنش جنسی توانایی بی ثبات نمودن جنسیت را داراست از خوانش من از "ترافیک در زنان" اثر گایل رابین اخذ شده است و در پی تصدیق این امر است که تمایلات جنسی هنجارین، جنسیت هنجارین را استحکام می‌بخشد. به طور خلاصه، بر طبق این چارچوب، کسی یک زن است که تا اندازه‌ای در چارچوب دگرجنسگرایی مسلط عمل می‌کند و به پرسش کشیدن این چارچوب ممکن است به معنای از دست دادن جایگاه شخص در جنسیت باشد. از نظر من این اولین قاعده بندی "آشفته‌گی جنسیتی" در

این کتاب است. من به دنبال آن بودم تا وحشت و تشویشی را که برخی از مردم در "گی شدن" متحمل می‌شوند درک نمایم و ترس از دست دادن جایگاه در جنسیت یا ندانستن اینکه او چه کسی خواهد بود اگر با کسی که ظاهراً "همان" جنسیت (او) را داراست، همبستر شود. این مسئله بحران خاصی را در هستی‌شناسی مورد تجربه، هم در سطح تمایل جنسی و هم در سطح زبان، ایجاد می‌کند. این موضوع وقتی حادث می‌شود که ما اشکال جدید و متنوع جنسیت‌سازی که از تغییر جنسیت‌گرایی *transgenderness*، تغییر تمایل جنسی *transsexuality*، از گی و لزبین نشات می‌گیرد مانند هویت‌های جدید *butch* و *femme* (Butch و *femme* اصطلاحاتی هستند که اغلب در فرهنگ‌های منشعب از گی و لزبین استفاده می‌شود که به ترتیب نشانگر وابستگی و نزدیکی شخص به نقش‌های جنسی مردانگی و زنانگی سنتی در روابط همجنس‌گرایانه است. این دو اصطلاح بیشتر برای گی‌ها و لزبین‌ها استفاده می‌شود اما می‌توان برای مردان و زنان "straight" نیز استفاده نمود. *Butch* معمولاً علاقه مند به موی کوتاه، لباس مردانه، و حتی شاید لباس نظامی باشد و به سلحشوری، ذهنیتی مکانیکی و حتی زمختی گرایش دارد. *femme* متمایل به موهای بلند و سبک زنانه، لباس و صفات زنانه است.) را در نظر بگیریم. برای مثال کی و چرا برخی لزبین‌های *butch* که والدین می‌شوند، "پدر" می‌شوند و برخی دیگر "مادر"؟

تصور کیت برنشتاین *Kate Bornstein* به چه معناست یعنی این تصور که کسی که تغییر جنسیت داده نمی‌تواند با نام "مرد" یا "زن" توصیف شود بلکه باید از طریق افعال فعالی به هویت آن دست یافت تا بر دگرگونی دائم در آنچه هویت جدید "هست"، یا به واقع، "در- بینابینیت"ی که موجودیت هویت جنسیتی شده را به چالش می‌کشاند، مهر تایید زند. اگرچه برخی از لزبین‌ها اشاره می‌کنند که یک لزبین *butch* هیچ ارتباطی با "مرد بودن" ندارند دیگران اصرار دارند که "butch" بودن آنها صرفاً مسیری برای رسیدن به وضعیت میل یک مرد بوده و هست.

این تناقضات یقیناً در سالهای اخیر بیشتر شده‌اند و گواهی بر نوعی از آشفتگی جنسیتی‌اند که در خود متن کتاب پیش بینی نشده است. ۲

اما ارتباط میان جنسیت و تمایلات جنسی که من در پی تاکید بر آن بودم چیست؟ مشخصاً منظور من این ادعا نبود که اشکال کنش جنسی، جنسیت‌های معین را تولید می‌کنند، بلکه صرفاً این بوده که تحت شرایط دگرجنس‌گرایی هنجارین، جنسیت تحت کنترل؛ گاهی اوقات به عنوان روشی برای حفظ امنیت دگرجنس‌گرایی استفاده شده است. کاترین مک کینون Catharine MacKinnon یک قاعده بندی از این مسئله ارائه می‌دهد که با فرمول بندی خود من همصدا می‌شود اما در عین حال معتقدم اختلافی مهم و قاطع میان ما وجود دارد. او می‌نویسد:

“نابرابری جنسی (اگر) به عنوان یک صفت از فرد متوقف شده باشد، شکل جنسیت را به خود می‌گیرد؛ و (اگر) به عنوان رابطه میان انسانها به حرکت در آید، شکل تمایل جنسی را به خود می‌گیرد. جنسیت به شکل منجمد جنسی‌سازی (sexualization) نابرابر میان مردان و زنان ظاهر می‌گردد.” ۳

از این منظر، سلسله مراتب جنسی، جنسیت را تولید نموده و استحکام می‌بخشد. این هنجاری بودن دگرجنس‌گرایی نیست که جنسیت را تولید و مستحکم می‌کند، بلکه سلسله مراتب جنسی است که گفته شده روابط دگرجنس‌گرا را متقبل می‌شود. اگر سلسله مراتب جنسیتی، جنسیت را تولید نموده و استحکام می‌بخشد و اگر سلسله مراتب جنسیتی یک تصور موثر از جنسیت را پیش فرض می‌گیرد، پس جنسیت چیزی است که موجب جنسیت می‌شود، و این قاعده بندی در همان‌گویی به اوج می‌رسد. شاید مک کینون منحصرأ می‌خواهد مکانیسم خود بازتولید کننده‌ی سلسله مراتب جنسیتی را طرح ریزی نماید اما این چیزی نیست که او گفته است.

آیا “سلسله مراتب جنسیتی” برای تشریح شرایط تولید جنسیت کافی است؟ تا چه حد سلسله مراتب جنسیتی کمابیش به دگرجنس‌گرایی اجباری باری می‌رساند، و چگونه غالباً هنجارهای جنسیتی کنترل شده صریحا در خدمت حمایت از هژمونی دگرجنس‌گرایی‌اند؟

کاترین فرانک، نظریه پرداز حقوقی معاصر، استفاده بدعت آمیزی از هر دو دیدگاه کوئیر و فمینیستی می‌کند تا تذکر دهد که با فرض تقدم سلسله مراتب جنسیتی بر تولید جنسیت، مک کینون یک مدل دگرجنس‌گرایانه‌ی فرضی را برای اندیشیدن در باب تمایلات جنسی می‌پذیرد.

فرانک مدل جای‌گزینی از تبعیض جنسیتی با مدل مک کینون ارائه می‌دهد که به طور موثر استدلال می‌کند که آزار جنسی نشانه‌ای نمونه‌ای برای تولید جنسیت است. نمی‌توان تمامی تبعیض‌ها را آزار جنسی دانست. عمل آزار ممکن است در این باشد که کسی در جنسیت خاصی “ساخته” و تربیت می‌شود. اما روشهای دیگری نیز برای تحمیل جنسیت وجود دارد. بنابراین برای فرانک مهم ایجاد تمایزی مشروط میان تبعیض جنسیتی (gender) و جنسی (sexual) است. برای مثال افراد “گی” ممکن است در موقعیتهای استخدام مورد تبعیض واقع شوند چرا که از مطابقت با هنجارهای جنسیتی مقبول ناتوانی “نشان” میدهند. و آزار جنسی افراد “گی” ممکن است نه در حمایت از سلسله مراتب جنسیت، بلکه در ترویج هنجارهای جنسیتی رخ دهد. (از نظر فرانک و باتلر برخلاف نظر مک کینون تمامی تبعیض‌ها از تبعیض جنسی نشأت گرفته نمی‌شود. تبعیض می‌تواند مستقیماً از ترویج هنجارهای جنسیتی ناشی شود. بنابراین هنجارهای جنسیتی بر تبعیض جنسی مقدم‌اند. باتلر همچنانکه در ادامه خواهید دید این دیدگاه مک کینون را سکسیستی می‌داند تا فمینیستی – مترجم)

در حالیکه مک کینون نقد توانمندی از آزار جنسی ارائه می‌دهد، او قاعده‌ای از نوعی دیگر بنا می‌نهد: داشتن یک جنسیت پیشتر به معنای ورود به رابطه‌ی فرمان بردارانه‌ی دگرجنس‌گراست. در یک سطح تحلیلی، وی معادله‌ای ایجاد می‌کند که با برخی اشکال سلطه‌گر استدلال همجنس‌گرا ستیز هم

آواست. یک چنین دیدگاهی ترتیب و نظم جنسی جنسیت را تجویز نموده و به دیده اغماض بدان می‌نگرد، و این دیدگاه را که مردان کسانی هستند که مرد straight هستند و زنان کسانی‌اند که زن straight هستند را باقی نگاه می‌دارد. دیدگاه‌های دیگری از جمله نگاه فرانک هست که نقدی از این شکل تنظیم جنسیتی ارائه می‌دهند. بنابراین تفاوتی میان دیدگاه‌های فمینیستی و سکسیستی در رابطه میان جنسیت و تمایلات جنسی وجود دارد: سکسیست مدعی است که یک زن “زن بودنش” را تنها در مقابرت دگرجنس گرایانه ابراز می‌کند که در آن، تابعیت و فرمان برداری او، لذت او می‌شود. (ماهیتی که از تابعیت جنسی شده‌ی زنان نشأت گرفته و تایید شده است)؛ یک دیدگاه فمینیستی استدلال می‌کند که جنسیت می‌بایست برانداخته شده، حذف گشته و به طرز مهلکی ابهام آلود گردد چرا که آن برای زنان همیشه نشانه‌ای از تابعیت و فرمان برداری است. دیدگاه فمینیستی قدرت توصیف ارتودوکسی دیدگاه سکسیستی را می‌پذیرد، می‌پذیرد که توصیف دیدگاه سکسیستی همچون ایدئولوژی توانمند عمل می‌کند اما در پی مخالفت با آن است.

من با دقت بر این نکته تمرکز نمودم چرا که برخی از نظریه پردازان کوئیر تمایزی تحلیلی میان جنسیت و تمایلات جنسی ترسیم نموده‌اند و هر گونه رابطه علی و ساختاری میان آن دو را رد می‌کنند.

این از یک نظر معنای خوبی دارد: اگر آنچه با این تمایز نشان داده می‌شود این باشد که هنجار دگرجنس گرایانه نباید جنسیت را سامان دهد و با چنین نظم و سامانی باید مخالفت ورزید، من به طور راسخ از این دیدگاه طرفداری می‌کنم. ۴ با این وجود اگر این دیدگاه بدین معنی باشد که هیچ تنظیم جنسی (sexual) از جنسیت (gender) وجود ندارد، به نظر من یک بعد مهم اما نه انحصاری، از اینکه چه طور همجنسگراستیزی (هموفوبیا از واژه یونانی (هموس) (homos) به معنی همان و همسانی و فوبوس (fobos) به معنی ترس گرفته شده است که به طور تحت اللفظی “ترس از همسانی” معنا می‌دهد. در مورد این واژه اصطلاح همو به هموسکسوال و همجنسگرایان رجوع می‌شود. این واژه در کاربرد متعارف خود به

بیزاری، نفرت و مخالفت با افراد رفتار یا فرهنگ همجنسگرا اشاره دارد. این بیزاری اغلب به شکل پیشداوری درباره‌ی لزبین‌ها، گی‌ها و دوجنسگراها و فراجنسگراها خود را نشان می‌دهد. متناوباً این اصطلاح می‌تواند به ترس کلینیکی از همجنسگرایی رجوع کند (و اجتناب از رویارویی با همجنسگراها و مواد و موقعیتهای مرتبط با آن). اغلب برای بحث در باب ایده‌ی پیشداوری و قضاوت تبعیض آمیز درباره گی، لزبین و دوجنسگرا و فراجنسگرا LGBT، از این اصطلاح همسو با نژاد پرستی یا جنسگرایی استفاده می‌کنند. -

مترجم عمل می‌کند، برای کسانی که مشتاق مبارزه با آن هستند، تشخیص ناپذیر می‌شود. با این وجود، برای من مهم است تصدیق کنم که اجرای واژگونی جنسیتی نشانگر هیچ چیز درباره تمایلات جنسی یا کنش جنسی نیست. جنسیت می‌تواند مبهم ارائه شود بی آنکه موجب آشفته‌گی یا جهت‌گیری مجدد تمایلات جنسی هنجارین گردد. گاهی اوقات ابهام جنسیتی می‌تواند موجب بازدارندگی و خودداری از کنش جنسی نابه هنجار گردد و از این طریق حفظ کنش جنسی هنجارین را دست نخورده باقی نگاه دارد. ۵ بنابراین، هیچ همبستگی برای مثال میان drag یا تغییر جنسیت و کنش جنسی نمی‌توان ترسیم نمود و توزیع (جنسیت بر طبق) هترو- بی و همو (پیشوندهای دگرجنسگرا بودن - دو جنس گرا بودن یا هم جنس گرا بودن) نمی‌تواند مسیر تغییر یا انعطاف جنسیت را به طرز پیشگویانه‌ای ترسیم نماید.

اغلب کارهای من در سالهای اخیر صرف توضیح و تجدید نظر در "اجراگری" شده که در "آشفته‌گی جنسیتی" اجمالاً طرح ریزی شده است. ۶ دشوار بتوان گفت که اجراگری دقیقاً چیست، نه فقط به خاطر این که دیدگاه من از اجراگری با گذشت زمان، اغلب در پاسخ به نقدهای عالی، تغییر کرده است، بل بدین سبب که بسیاری نیز آنرا پذیرفته و فرمول بندی‌های خود را بدان بخشیده‌اند. در ابتدا کلید خود از اینکه چگونه اجراگری جنسیت را تعبیر نماییم از خوانش ژاک دریدا از "در پیشگاه قانون" کافکا اخذ نمودم. در این داستان کسی منتظر قانون است، جلوی درب قانون منتظر می‌نشیند و این برای کسی که منتظر می‌ماند نیروی خاصی به قانون می‌بخشد. با انتظار افشای مقتدرانه‌ی معناست که اقتدار نسبت داده شده و

بنیان نهاده می‌شود: انتظار ابژه‌ی خود را جادو می‌کند. پنداشتم که آیا ما تحت انتظار مشابه‌ای از جنسیت عمل نمی‌کنیم، که طبق آن جنسیت به عنوان یک جوهر درونی عمل می‌کند که بایست افشا گردد. انتظاری که بر تولید همان پدیده‌ای که به انتظار آنست، پایان می‌بخشد. پس، در وهله‌ی اول، اجراگری جنسیت حول این *metalepsis* (Metalepsis) شکلی از سخن است که در آن چیزی به چیز دیگری ارجاع شود که به آن کمتر مرتبط باشد. اغلب چیزها با شکل‌های دیگر گفتار مانند یک زنجیره علی و معلولی به یکدیگر وابسته می‌شوند. گاهی اوقات *Metalepsis* به ترکیب چند شکل گفتاری متفاوت در شکلی جدید گفته می‌شود. "باید فردا صبح زود بروم کرم بگیرم"، "اولین پرنده کرم را می‌گیرد" (یک پند اخلاقی انگلیسی) که یعنی روز کاری را زود شروع کردن دلیل موفقیت است. گوینده با ارجاع به این پند خود را با یک پرنده مقایسه می‌کند. بنابراین گوینده می‌خواهد که فردا صبح زود بیدار شود تا بتواند موفق شود) می‌چرخد، که در این روش انتظار یک جوهر "جنسیتی شده"، آنچه را که بیرون از خود فرض می‌نماید را تولید می‌کند. ثانیاً، اجراگری یک عمل منفرد نیست بلکه یک تکرار و آیین است که تاثیرات خود را از طریق طبیعی کردن خود در زمینه‌ی یک بدن بدست می‌آورد که باید آنرا یک دوره زمانی و موقتی دانست که از لحاظ فرهنگی حمایت می‌شود. ۸

چند مسئله مهم در این آموزه مطرح شده است که به خصوص یکی از آنها ارزش ذکر آن را در اینجا دارد. این دیدگاه که جنسیت اجراگری است در صدد آن بود تا نشان دهد که آنچه جوهر درونی جنسیت می‌پنداریم با حمایت از مجموعه‌ای از کنش‌ها تولید شده و به واسطه مدسازی جنسیتی بدن فرض گشته است. در این روش، نشان داده شد که آنچه ما سیمای درونی خویشتن می‌پنداریم امری است که از طریق اعمال جسمانی خاصی یا درافراطی‌ترین حد از طریق تاثیر خیالی رفتارهای به فرض طبیعی، تولید کرده و به انتظار آن نشسته ایم. آیا این بدین معناست که هر آنچه در باب روان "درونی" فهمیده شده است، پوچ است و این "درونی بودن" استعاره‌ای است کذب؟ اگرچه "آشفتنگی جنسیتی" آشکارا استعاره یک روان

باطنی را در بحث ابتدایی کتاب از مالیحولیای جنسیتی ترسیم می‌کند، این تاکید در تفکر بر خود اجراگری پیش کشیده نشد ۹. "حیات روانی قدرت" و چند مقاله اخیر من در باب موضوعات روانکاوای در صدد برآمده‌اند تا این مسئله را مطرح نمایند، امری که بسیاری آنرا گسست چالش برانگیزی میان فصول ابتدایی و انتهای این کتاب دیده‌اند. اگرچه مایلم انکار کنم که تمامی جهان درونی روان صرفاً نتیجه مجموعه‌ی سبک وار کنش‌هاست، به این طرز تفکر ادامه می‌دهم که این یک اشتباه نظری مهم است که "درونی بودن" جهان روانی را مسلم فرض بگیریم. صور خاص جهان از جمله آن کسانی که می‌شناسیم و ازدست می‌دهیم، سیماهای "درونی" "من" می‌شوند، اما آنها بواسطه‌ای این "درونی‌سازی" تغییر شکل یافته‌اند و این جهان درونی همانطور که کلینیان‌ها بیان می‌کنند دقیقاً عبارتست از نتیجه‌ی "درونی‌سازی"هایی که یک روان ایفا می‌کند. این امر بدین اشاره دارد که یک نظریه روانی از اجراگری می‌تواند وجود داشته باشد که مکاشفه‌ای بزرگتر را بطلبد.

اگرچه متن کتاب به این مسئله پاسخی نمی‌دهد که آیا مادیت بدن به تمامی ساخت یافته است، این مسئله کانون توجه کارهای بعدی من بوده که امیدوارم برای خواننده روشن کننده باشد. ۱۰

این مسئله که خواه ناخواه نظریه اجراگری می‌تواند به موضوع نژاد انتقال یابد توسط چندین محقق تفحص شده است. ۱۱ مایلم تذکر دهم که در اینجا نه تنها پیش فرضیات نژادی که به ناگزیر گفتمان جنسیت را متقبل می‌شوند به طرقی باید روشن گردد، بلکه با نژاد و جنسیت نباید با یک مشابهت و قیاس ساده برخورد شود. بنابراین می‌خواهم اشاره کنم که مسئله این نیست که آیا نظریه اجراگری قابل انتقال به نژاد هست یا خیر، بلکه مسئله این است که برای این نظریه چه رخ می‌دهد وقتی سعی شود تحت مسائل نژادی ادراک گردد. بسیاری از این مباحث بر وضعیت "ساختار" تمرکز نموده‌اند که آیا نژاد به همان طریق جنسیت ساخت یافته است. نظر من این است که هیچ مبنای ساده‌ای از یک ساختار در کار نخواهد بود و این مقولات همیشه به عنوان پس زمینه‌ای برای یک دیگر عمل می‌کنند، و غالباً نیرومندترین گفتار خود را

از یکدیگر می‌یابند. از این رو، جنسی‌سازی هنجارهای جنسیتی نژادی همزمان از چشم اندازه‌های متعددی خوانده می‌شود، و مسلماً این نوع تحلیل، محدودیتهای جنسیت را به عنوان یک مقوله انحصاری تحلیل آشکار می‌کند. ۱۲

گرچه من از برخی سنت‌ها و مباحث آکادمیک را به شمار آورده‌ام که بدین کتاب سرزندگی بخشیده‌اند، اما قصد من ارائه یک دفاعیه (به سبک آکادمیکی) کامل در این صفحات مختصر نیست. یک جنبه از شرایط تولید این کتاب که همیشه فهمیده نمی‌شود این است که کتاب صرفاً از آکادمی بیرون نیامده است بلکه از جنبش‌های اجتماعی متقارب که خود بخشی از آن بودم و درون زمینه اجتماع گی و لژیون ساحل شرقی ایالات متحده حاصل شده است که پیش از نوشتن این کتاب چهارده سال در آنجا زندگی کردم. با وجود جابه‌جایی‌های سوژه‌ای که متن را می‌نویسد، یک نفر همیشه وجود داشته است: من به جلسات، “بار”ها و راهپیمایی‌ها رفتم و انواع بی شماری از جنسیت‌ها را مشاهده نمودم، خود را در بینابین برخی از آنها یافتم و با تمایلات جنسی از چندین جنبه فرهنگی آن مواجه گشتم. با مردم بسیاری که راه خود را در قلب جنبش برای آزادی و شناخت جنسی پیدا می‌کردند، آشنا شدم و همراه با بخشی از این جنبش هم در امید و هم در اختلافات درونی‌اش، احساس نشاط و ناامیدی کردم.

در همان حال که در حصار آکادمی بودم، در بیرون از این دیوارها نیز زندگی می‌کردم، و گرچه “آشفتنگی جنسیتی” یک کتاب آکادمیکی است، برای من تقاطعی بود، واقع بر Rehoboth Beach. با تعمق بر اینکه آیا می‌توانستم سویه‌های متفاوت زندگی‌ام را به هم مرتبط گردانم. اینکه بتوانم به روش شرح حال بنویسم به نظرم این سوژه‌ای که من هستم را تعیین نمی‌کند، جز اینکه شاید برای خواننده مایه تسلی باشد که اینجا کسی (مانند او) وجود دارد. (من برای لحظه‌ای این مسئله را معوق باقی می‌گذارم که این “کسی” (خود) در زبان مفروض است.)

یکی از لذت بخش‌ترین تجربیات من این بوده که تا به امروز این کتاب از آکادمی پا فراتر گذارده است. در همان زمان که “آشفته‌گی جنسیتی” مقبول (Queer Nation) Queer Nation گروه مدافع حقوق گی‌ها، در اوایل سال ۱۹۹۰ فعالین گروه ACT-UP (به پانوشت مربوط به این گروه رجوع نمایند) این گروه را به همراه با گروه “انتقام جویان لزبین” ایجاد نمودند. (واقع گشت و برخی از اندیشه‌های این کتاب در باب عرضه‌ی نمایشی منیتِ کوئیر با تاکتیک‌های Act Up همصدا گشت، (ACT-UP یا AIDS Coalition to Unleash Power گروهی از افراد گوناگون و مستقل است که متعهد به پایان دادن بر بحران ایدز می‌باشند. این گروه در ماه مارس ۱۹۸۷ در مرکز خدمات انجمن گی و لزبین در نیویورگ شکل گرفت. سه هفته بعد اولین اعتراض خود را وال استریت ابراز نمودند. این گروه از خشونت پرهیز کرده و معمولاً نافرمانی مدنی را برای بحران ایدز مورد توجه دارد. همچنین این گروه معتقد است که باید از انتشار ویروس HIV با طرح مباحث علنی و عمومی درباره ایدز، تمایل و کنش جنسی جلوگیری نمود. علامت این گروه مثلث صورتی رنگ برعکس با شعار “سکوت = مرگ” است که یادبود علامت کسانی است که در اردوگاه‌های مرگ نازی به خاطر همجنسگرایی متهم شده بودند.) همچنین از جمله مطالبی بود که اعضای انجمن روانکاوای آمریکایی و انجمن روان‌شناسی آمریکایی را برانگیخت تا در برخی از جزئیات رایج خود در باب همجنسگرایی تجدید نظر کنند. مسائل جنسیت ایفاگر، به طرق متفاوتی در هنرهای بصری، در نمایش‌های Whitney، در لس آنجلس، و دیگر جاها، برداشت گردید. همچنین بعضی از فرمول بندی‌هایش در باب سوژه‌ی “زنان” و رابطه‌ی میان تمایلات جنسی و جنسیت به پژوهش‌های حقوقی ضد تبعیض و حقوق فمینیستی در کار ویکی شولتز Vicki Schultz، کاترین فرانک Katherine Franke و ماری جو فراگ Mary Jo Frug راه یافته است.

چندین بار، مجبور شده‌ام در برخی از موضع گیری‌های خود در “آشفته‌گی جنسیتی” به خاطر اشتغالات سیاسی‌ام تجدید نظر کنم. در این کتاب، مایل بودم تا ادعای “جهانشمول” بودن را مفهومی

منحصراً سلبی و محروم کننده تصور کنم. با وجود این، وقتی با گروه فوق العاده‌ی فعالینی که ابتدا به عنوان عضو و بعد به عنوان ریاست هیات کمیسیون بین المللی حقوق انسانی گی و لزیبن (۷-۱۹۹۴) کار کردم سازمانی که اقلیت‌های جنسی را در موضوعات حقوق بشر نمایندگی کرد، دریافتم که این اصطلاح استفاده راهبردی حائز اهمیتی دقیقاً به عنوان مقوله‌ای غیر ماهوی و پایان نیافته دارد. در آنجا دریافتم که چطور تایید جهانشمول بودن می‌تواند اجراگری و پیشگویانه باشد، یعنی واقعیتی را که هنوز وجود ندارد جادو نماید و امکان همگرایی افق‌های فرهنگی که هنوز با یکدیگر تلاقی نکرده‌اند را دوام بخشد.

از این رو، به دیدگاهی دیگری از جهانشمولی دست یافتم که در آن جهانشمولی همچون یک عمل متمایل به آینده‌ی ترجمان فرهنگی، تعریف شده است. ۱۳ حتی اخیراً مجبور شده‌ام کارم را به نظریه سیاسی و یکبار دیگر به نظریه جهانشمولی، در کتاب مشترکم با ارنستو لاکلو و اسلواک ژیک در باب نظریه همزونی و معانی آن برای فعالین نظری چپ بازگویی کنم (این کتاب سال ۲۰۰۰ توسط انتشارات verso منتشر می‌شود)

بعد عملی دیگر اندیشه‌ی من هم در اقدامات پژوهشی و کلینیکی در رابطه با روانکاو روی داده است. من به تازگی مشغول کار با گروه درمان شناسان روانکاو پیشرویی در مجله جدیدی به نام "مطالعات جنسیت و تمایل جنسی" هستم که در پی آن است تا کار پژوهشی و کلینیکی را به دیالوگ پرباری درباب مسائل تمایل جنسی، جنسیت و فرهنگ ترغیب نماید.

هم منتقدین و هم موافقین "آشفتگی جنسیتی" دشواری سبک آن را خاطر نشان نموده‌اند. بی شک عجیب و برای برخی دیوانه کننده است که کتابی به آسانی مصرف نشود (اما) مطابق استانداردهای آکادمیکی "عامه پسند" باشد. این شگفتی شاید قابل اسناد بدین خاطر است که وقتی پیچیدگی بیهوده نباشد، وقتی سرپیچی در خدمت به چالش کشاندن حقایق بدیهی شده باشد، وقتی بداعت آن حقایق،

براستی ستم گرانه باشد، ما خوانش عموم و رغبت و ظرفیت آن به خواندن متون پیچیده و سرپیچی کننده را دست کم می‌گیریم.

به نظر من سبک، قلمرو پیچیده‌ای است و چیزی نیست که ما آن را یکسویه برای اهداف مورد نظر خود، انتخاب و کنترل نماییم. فردریک جیمسون، در کتاب اخیرش درباره سارتر این موضوع را روشن نموده است. مطمئناً، می‌توان سبک‌ها را به کار برد، اما سبک‌های در دسترس شما، موضوعاتی کاملاً قابل انتخاب نیستند. علاوه بر این، نه گرامر و نه سبک از لحاظ سیاسی بی‌طرف نیستند. یادگیری قواعد حاکم بر گفتار قابل فهم، متهم به زبان هنجارین شده است، در اینجا بهای پیروی نکردن از این قواعد، از دست دادن خود فهم پذیری است. این گفته‌ی دراسیلا کرنل Drucilla Cornell، در سنت آدورنو را به یاد من می‌آورد که: هیچ چیز رادیکالی در معنای عادی وجود ندارد. با وجود قیودی که گرامر بر اندیشه و بر خود اندیشه پذیری تحمیل می‌کند، اشتباه است که فکر کنیم گرامر مورد قبول عامه بهترین وسیله برای بیان دیدگاه‌های رادیکال است.

اما فرمول بندی‌هایی که گرامر را پیچ و تاب می‌دهد یا اینکه تلویحاً ملزومات فاعل – فعل را برای معنای گزاره به چالش می‌کشاند، برای برخی آشکارا برخوردارنده و رنج آور است. این متون مایه زحمت بیشتری برای خواننده خود می‌شوند، و گاهی خوانندگان از چنین درخواست‌هایی آزرده می‌شوند. آیا کسی که آزرده می‌شود تقاضای برحقى برای “خواندن راحت” دارد یا آیا شکایت آنها از یک انتظار مصرف کننده از زندگی روشن‌گرانه ناشی می‌شود؟ یا شاید از چنین تجربه‌ی دشواری زبانی چیز با ارزشی اخذ می‌شود؟ اگر همچنان که مونیک ویتیک مطرح کرده است، جنسیت خود از طریق هنجارهای گراماتیکی طبیعی شده باشد، پس دگرگونی در جنسیت در بنیادی‌ترین سطح شناخت شناسانه، تا حدی بواسطه به چالش کشاندن گرامری به پیش خواهد رفت که در آن جنسیت مسلم فرض شده است.

تقاضای شفافیت و وضوح (متن) از این خدعه که محرک دیدگاه علی الظاهر “روشن و آشکار” است، غفلت می‌ورزد. اکتیوال رانل Actival Ronell از لحظه‌ای یاد می‌کند که نیکسون (رئیس جمهور آمریکا) به چشمان ملت نگاه انداخت و گفت: “بگذارید یک چیزی را کاملا روشن کنم” و سپس شروع به دروغ گفتن کرد. با این “روشن بودن” چه چیزی براه می‌افتد، و بهای قصور در بسط یک تردید انتقادی مشخص چه خواهد بود وقتی ورود این وضوح و شفافیت اعلام شده است؟ رسوم و شرایط این “وضوح و روشنی” را چه کسی تعبیه می‌کند و در خدمت کدامین علایق است؟ با تاکید بر استانداردهای کوتاه نظرانه شفافیت که لازمه همه ارتباطات باشد، چه چیزی محروم می‌ماند؟ تا چه حد “شفافیت” ابهام و تیرگی را حفظ می‌کند؟ من با درک قدری از خشونت هنجارهای جنسی بزرگ شده‌ام: یک عمو که به خاطر بدن غیر عادی‌اش محبوس شده و از خانواده و دوستان دوری می‌کرد و روزهایش را در یک “موسسه” در چمنزارهای کانزاس سپری می‌نمود، پسر عموهای گی من مجبور شدند خانه شان را به خاطر تمایلات جنسی واقعی یا خیالی شان، ترک نمایند؛ طوفان خود من در سن ۱۶ سالگی ظاهر شد و دورنمای متعاقب آن مشاغل، عشاق و خانه‌های از دست رفته بود. تمامی این موارد مرا در معرض محکومیتی جریحه دار و نیرومند قرار داد اما، خوشبختانه مانع از پیگیری لذتم و تاکید بر شناخت مشروع زندگی جنسی‌ام نشد. مشکل بود که این خشونت را در نظر آورد دقیقا به این خاطر که جنسیت در همان حال که به طرزی قاهرانه اراده می‌شود، بدیهی نیز می‌گردد.

فرض می‌شد که جنسیت یک نمود طبیعی جنس یا یک امر ثابت فرهنگی است که هیچ عامل انسانی نمی‌تواند امید به تجدید نظر در آن داشته باشد. تا اندازه‌ای خشونت زندگی محروم را هم نیز درک نموده‌ام که نمی‌توان او را “زنده” نامید، اسارتی است که توقف زندگی یا محکوم شدن به حکم مرگ است. تلاش سرسختانه برای “غیر طبیعی کردن” جنسیت که در این متن آشکار می‌شود، به گمانم، از میلی قوی هم برای مخالفت با خشونت هنجارین اعمال شده توسط ریخت‌شناسی‌های ایده آل از جنس است و هم

برای از ریشه برکندن پیش فرضیات فراگیر دگرجنس گرایی طبیعی و گستاخانه است که توسط گفتمانهای متعارف و آکادمیکی در باب تمایلات جنسی بیان می‌شود. نوشتن این "غیر طبیعی‌سازی" همانطور که برخی از منتقدین حدس زده‌اند به سادگی فارغ از بازی با زبان و تجویز بی تناسبی‌های نمایشی در جایگاه امور سیاسی "واقعی" نبوده است، (گرچه تئاتر و سیاست همیشه از یکدیگر مجزا هستند). این از میلی برای زندگی کردن، برای ممکن ساختن زندگی و برای بازاندیشی بر چنین امکانی نشأت گرفت. چه می‌شد اگر جهان به گونه‌ای بود تا عمومی من بتواند در شراکت خانواده، دوستان یا خویشاوندانی از هر نوع دیگری زندگی کند؟ چه طور باید بر قیود ریخت شناسانه‌ی ایده آل تحمیل شده بر بشر بازاندیشی نماییم تا اینچنین کسانی که نمی‌توانند خود را با هنجارها مطابقت دهند به مرگ در زندگی محکوم نشوند؟ ۱۴

برخی از خوانندگان پرسیده‌اند که آیا "آشفته‌گی جنسیتی" به دلیل خاصی در صدد بسط قلمرو امکانهای جنسیتی است. آنها سؤال می‌کنند به چه منظوری چنین پیکربندی‌های جدیدی از جنسیت ابداع شده است و چه طور باید بین آنها قضاوت نماییم؟ این سؤال غالباً گرفتار پیش فرض است یعنی این که متن کتاب هیچ بعد هنجارین و تجویزی تفکر فمینیستی را نشان نمی‌دهد. "هنجارین" در این مواجهه انتقادی آشکارا حداقل دو معنا دارد، معنایی که من اغلب برای این کلمه به کار می‌برم اساساً برای توصیف خشونت مادی و ملموسی است که توسط برخی از انواع خاص ایده آل‌های جنسیتی انجام می‌یابد. من معمولاً "هنجارین" را مترادف با "وابستگی به هنجارهای جنسیت حاکم" به کار می‌برم. اما اصطلاح "هنجارین" همچنین به قلمرو قضاوت اخلاقی نیز تعلق دارد که چه طور (جنسیت) بنیان نهاده شده و چه نتایج مشخصی از آن ناشی می‌شود. یک سؤال انتقادی که از "آشفته‌گی جنسیتی" مطرح شده این بوده که: چطور حکم کنیم که جنسیت بر اساس توصیفات نظری ارائه شده در این کتاب، زیسته شود؟ امکان ندارد که با اشکال "هنجارین" جنسیت مخالفت کنیم بدون آنکه در همان حال دیدگاه هنجارین خاصی را در مورد اینکه جهان جنسیتی چگونه باید باشد تجویز نکنیم.

با این وجود بر طبق آنچه گفته شد می‌خواهم اشاره کنم که دیدگاه هنجارین مثبت این متن شکل یک تجویز را به خود نگرفته و نمی‌تواند بگیرد: "جنسیت را به همان روشی که من می‌گویم واژگون نمایید که زندگی خوب خواهد شد."

کسانی که چنین تجویزهایی می‌کنند و یا کسانی که می‌خواهند میان بیان‌های واژگون کننده و غیر واژگون کننده تصمیم‌گیری کنند، حکم خود را بر مبنای یک توصیف بنیان می‌نهند. جنسیت در این یا آن شکل نمودار می‌شود و آنگاه حکمی هنجارین درباره این نمودها و بر اساس آنچه ظاهر می‌شود، ایجاد می‌گردد. اما چه چیز قلمرو نمود را برای خود جنسیت مشروط می‌کند؟ ما شاید وسوسه شویم که تمایز زیر را ایجاد کنیم: برآوردی توصیفی از جنسیت که شامل ملاحظات است از آنچه که جنسیت را قابل فهم می‌سازد، پرسشی از شرایط امکان آن، از آنجاییکه یک برآورد هنجارین به دنبال پاسخ به این سؤال است که چه سیمایی از جنسیت قابل پذیرش است و چه سیمایی خیر، بدین طریق دلایل متقاعدکننده‌ای برای تمایز نهادن میان چنین سیمایی از جنسیت فراهم می‌آورد. با این وجود، این پرسش که چه چیز جنسیت را وصف می‌کند خود پرسشی است که پیشتر عملکرد هنجارین فراگیر قدرت را تصدیق می‌کند، یک عملکرد زودگذر از "چه شکلی خواهد بود" تحت عنوان "چه شکلی هست". بنابراین خود توصیف از زمینه جنسیت معنایی پیشینی یا جدا از مسئله عملکرد هنجارین آن ندارد.

علاقه‌ای به ایراد احکامی در مورد اینکه چه چیز واژگون کنندگی را از عدم واژگون کنندگی جدا می‌کند، نداشته‌ام. نه تنها معتقدم که چنین احکامی نمی‌توانند بیرون از زمینه آن قرار گیرند بلکه نمی‌توانند به طریقی ایجاد شوند که با گذشت زمان تاب آورند. ("زمینه‌ها" خود یگانگی‌هایی طرح شده‌ای هستند که دستخوش تغییرات زودگذر می‌گردند و عدم یگانگی ماهوی شان را آشکار می‌کنند) درست مانند استعاره‌ها که وقتی به مرور زمان در دل مفاهیم خود منجمد می‌شوند، استعاره بودنشان را از دست می‌دهند، پس اجراهای واژگون کننده بواسطه تکرار شان و مهمتر بواسطه تکرار در شکل یک فرهنگ

کالایی که طی آن "واژگونی" ارزش بازاری می‌یابد، همیشه در خطر تبدیل به ابتذال‌هایی بی روح‌اند. تلاش جهت نامیدن معیار و ضابطه‌ای برای واژگونگی همیشه شکست خواهد خورد و باید هم بخورد. پس اصلاً حاصل استفاده از این اصطلاح چیست؟

آنچه در ادامه برای من اهمیت می‌یابد اغلب انواع سئوال‌ات زیر است: چه چیزی یک زندگی مفهوم و روشن را شکل خواهد داد و چه چیزی شکل نخواهد داد؟ و پیشفرضیات جنسیت و تمایل جنسی هنجارین چگونه آنچه را که "انسان" و "قابل زندگی" معرفی کرده، تعیین می‌نمایند؟ به عبارت دیگر چگونه پیشفرضیات جنسیتی هنجارین خود زمینه‌ی توصیفی که ما از انسان داریم را محدود و مرزبندی می‌کنند؟ به چه وسیله می‌توانیم این قدرت محدود کننده را ببینیم و به چه وسیله می‌توانیم آنرا تغییر بدهیم؟

بحث مبدل پوشی drag که "آشفته‌گی جنسیتی" برای تشریح بعد اجرا گر و ساختگی جنسیت ارائه می‌دهد دقیقاً نمونه‌ای از واژگون‌سازی نیست. اشتباه است که آنرا نمونه‌ای از عمل واژگون کننده یا به عنوان مدلی برای عاملیت سیاسی تصور نماییم. مسئله تا حدی متفاوت است. اگر کسی ببیند که مردی مانند زن لباس پوشیده یا زنی مانند مرد لباس پوشیده، پس فرد اولین اصطلاح ("مرد" در مرد زن نما و "زن" در زن مرد نما) را برای هرکدام از این مشاهدات همچون "واقعیت جنسیت تصور می‌کند: جنسیتی که از طریق تشابه معرفی شده است فاقد واقعیت است و ظاهری گمراه کننده فرض می‌شود. در چنین مشاهداتی که یک ظاهراً واقعیت با یک ناواقعیت ممزوج می‌گردد، گمان می‌کنیم که می‌دانیم واقعیت چیست، و ظاهر ثانوی جنسیت را تصنع، بازی، کذب و توهم محض تصور می‌کنیم. اما معنای "واقعیت جنسیتی" چیست که این مشاهده را بدین روش بنیان می‌نهد؟ شاید فکر می‌کنیم که آناتومی شخص را می‌شناسیم (گاهی اوقات نمی‌شناسیم و ما مشخصاً از تنوعاتی که در سطح توصیف آناتومیک وجود دارد، هیچ درکی نداریم). یا این شناخت را از روی لباس‌هایی که فرد می‌پوشد یا اینکه چه طور پوشیده شده‌اند به دست می‌آوریم. این شناختی طبیعی شده است، حتی اگر بر مجموعه‌ای از استنتاجات فرهنگی مبتنی

باشد، برخی از اینها بسیار اشتباه‌اند. به واقع اگر ما مثال را از مبدل پوشی drag به تغییر جنسیت transsexuality تغییر دهیم، دیگر ممکن نیست از روی لباسهایی که بدن را می‌پوشاند و توضیح می‌دهد درباره آناتومی ثابت فرد قضاوت کنیم. این بدن ممکن است پیش از عمل جراحی، در مرحله انتقالی، یا بعد از عمل جراحی باشد؛ حتی “دیدن” بدن ممکن است نتواند جواب سؤال را بدهد: دسته بندی‌هایی که فرد بواسطه آن می‌بیند چیست؟ این لحظه‌ای است که در آن ادراکات فرهنگی مرسوم و ثابت فرد ناتوان می‌ماند، آن هنگام که نمی‌تواند با اطمینان بدنی را که می‌بیند تعبیر نماید، دقیقاً لحظه‌ای است که شخص دیگر مطمئن نیست بدنی که با آن مواجه شده از آن یک مرد است یا یک زن. نوسان میان دسته بندی‌ها و مقولات خود تجربه‌ی بدن را به پرسش می‌کشاند.

وقتی چنین دسته بندی‌هایی به چالش کشیده می‌شوند، واقعیت جنسیت نیز دچار بحران می‌گردد: تمیز واقعیت از ناواقعیت نامعلوم می‌گردد. و این فرصتی است تا ما دریابیم آنچه “واقعی” تصور می‌کنیم، آنچه شناخت طبیعی شده جنسیت می‌خوانیم در واقع به آن استواری و ثباتی نیست که معمولاً تصور می‌کنیم. هدف این مثال، افشای بی‌اتکایی و نا استواری “واقعیت” جنسیتی است تا با خشونت‌های هنجارهای جنسیتی اعمال می‌کنند، مخالفت ورزیم.

در این کتاب مانند هر جای دیگری، تلاش کرده‌ام تا نشان دهم آنچه می‌بایست عاملیت سیاسی باشد، قدر مسلم نمی‌تواند از پویه‌های قدرتی که از آن تشکیل شده، مجزا شود. تکرار اجراگری یک نظریه‌ی عاملیت است که نمی‌تواند قدرت را به مثابه شرط امکان خود عامل انکار نماید. این متن، به اندازه کافی، اجراگری را با اصطلاحات ابعاد اجتماعی، روانی، جسمانی، و زمانی شرح نمی‌دهد. به طریقی، کار متداوم برای تشریح این موضوع، در پاسخ به نقدهای عالی و فراوان، راهنمای اغلب تبعات بعدی من می‌باشد.

در دهه اخیر مسائل دیگری در باب این کتاب پدیدار شده‌اند که باید از طریق تبعات متعدد بدانها پاسخ دهیم. در باب وضعیت مادیت بدن، تجدید نظر و بازنگری‌های خود را در کتاب *Bodies that Matter* ارائه کرده‌ام. در باب مسئله ضرورت مقوله “زنان” جهت تحلیل‌های فمینیستی، دیدگاه‌های خود را در “بنیادهای تصادفی” در جلد اول کتاب “فمینیستها سیاست را نظریه پردازی می‌کنند” (راتلج ۱۹۹۳) که همراه با جان. دبلیو اسکات Joan. W. Scott ویرایش کرده‌ام و در کتاب درگیری‌های فمینیستی (۱۹۹۵) که مشترکا تالیف شد، بازنگری و تشریح کرده‌ام.

معتقد نیستم که پاسااختارگرایی مستلزم مرگ نوشتار خود زیست نامهای است، بلکه دشوار بودن “من”ی را خاطر نشان می‌سازد که از طریق زبان در دسترس‌اش خود را بیان می‌کند. چرا که این “من”ی که شما می‌خوانید تا حدی محاصل گرامری است که حاکم بر دسترسی افراد به زبان است. من از زبانی که مرا ساختاربندی می‌کند بیرون نیستم اما هیچ منی به زبانی که این من را ممکن ساخته است محکوم نشده است. من آنرا قید و بند بیان خویشتم می‌فهمم. این بدین معناست که شما هرگز من را جدا از گرامری که مرا در دسترس شما قرار می‌دهد، دریافت نمی‌کنید. اگر من به گونه‌ای عمل کنم که گویی گرامر شفاف و واضح است، در متوجه ساختن این مسئله که دقیقا فضای زبان است که فهم پذیری را بنیان نهاده یا از بین می‌برد و اینکه این دقیقا یک واقعیت تغییر پذیر و قابل تجدید نظر می‌باشد، ناتوان می‌مانم. آنرا واژگون کنندگی یا هرچیزی دیگر بخوانید. اگرچه این دیدگاه در خود دربردارنده‌ی یک انقلاب سیاسی نیست، (اما) هیچ انقلاب سیاسی بدون تغییر بنیادین در تصور شخص از امر ممکن و واقعی، امکان پذیر نمی‌باشد. و گاهی اوقات این دگرگونی و تغییر، نتیجه‌ی انواع خاصی از کنشهاست که مقدم بر نظریه پردازی صریح آنهاست و بازاندیشی بر مقولات پایه‌ای ما را بر می‌انگیزاند: جنسیت چیست؟ چگونه تولید و بازتولید می‌شود؟ امکان‌های آن چیستند؟ با این وضع، زمینه‌ی مادی و ته نشین شده‌ی واقعیت جنسیت، همچون امری درک می‌شود که باید به طریق دیگری و بواقع کمتر خشونت آمیز ساخته شود.

قصه متن کتاب این نیست که از مبدل پوشی drag به عنوان تجلی صحیح و نمونه‌ی جنسیت ستایش شود (گرچه مهم است که با تحقیر مبدل پوشی drag که گاهی اتفاق می‌افتد، مخالفت کنیم) بل نشان دادن این است که شناخت طبیعی شده‌ی جنسیت مانند نوعی تعریف محدود، خشن و پیشدستی کننده از واقعیت عمل می‌کند. تا حدی هنجارهای جنسیتی وسیعاً، (دوشکلی ایده آل، کمالِ دگرجنس گرایانه‌ی بدن‌ها، ایده آل‌ها و قاعده‌ی مطبوع و نامطبوع زنانگی و مردانگی و بسیاری از هنجارهایی که با کدهای نژادی خلوص و تابوی ازدواج سفید با رنگین پوست نوشته شده‌اند) آنچه را که به طور فهم پذیر برای انسان هست یا نیست، آنچه را که واقعی هست یا نیست، ایجاد می‌کنند، آنها زمینه‌ای هستی‌شناسانه ایجاد می‌کنند که در آن بدن‌ها تجلی مشروع و مسلمی دارند. اگر یک وظیفه هنجارین مثبت در "آشفستگی جنسیتی" وجود داشته باشد، تاکید بر توسیع و بسط این مشروعیت به بدنهایی است که کذب و نادرست، غیرواقعی و نامفهوم نگریسته می‌شوند. مبدل پوشی مثالی است که واقعیت معنی کردن آن بر طبق آنچه من در اینجا برای شما توصیف کرده‌ام، به معنای خنثی نمودن پروژه‌ی خود من است. من سعی نمی‌کنم دشوارفهم باشم، بلکه تنها توجه را به دشواری جلب می‌کنم بدون آنکه هیچ "منی" فرصت بروز یابد.

وقتی از یک دیدگاه روانکاوانه بنگریم این دشواری بعدی خاصی به خود می‌گیرد. در تلاشم برای فهمیدن ابهام و تیرگی "من" در زبان، از زمان انتشار "آشفستگی جنسیتی" هرچه بیشتر به روانکاوی روی آورده‌ام. تلاش مرسوم برای قطعی کردن نظریه روان از نظریه قدرت، به نظر می‌رسد برای من دستاوردی معکوس داشته است، چرا که بخشی از آنچه اشکال اجتماعی جنسیت را اینچنین ستمگرانه می‌سازد دشواری‌های روانی است که این اشکال آنرا تولید می‌کنند. من در صدد برآمدن تا روشهایی را در نظر گیرم تا بر فوکو و روانکاوی مشترکاً در "حیات روانی قدرت" (The Psychic Life of Power) (استانفورد ۱۹۹۷) تعمق نمایم. همچنین از روانکاوی برای جلوگیری از اراده گرایی گاه و بیگاه نگاهم در باب اجراگری بدون آنکه نظریه کلی‌تری از عامل را تحلیل برم، استفاده نمایم. "آشفستگی جنسیتی"، گاهی اوقات طوری تعبیر

می‌کند که گویی جنسیت به سادگی یک ابتکار شخصی است یا معنایی روانی نمایش جنسیتی شده است که می‌توانست مستقیماً از ظاهر آن مجزا تعبیر شود. هردو این فرضیات با گذشت زمان پالوده می‌شد. به علاوه نظریه من گاهی اوقات، درمیانه‌ی درک اجراگری همچون امری زبانی و امری نمایشی پادروها می‌ماند. من فکر می‌کنم که آیندو به گونه‌ای ناگزیر و به طور عرضی، به هم مرتبطاند و نیز اینکه تجدید نظر در کنش گفتاری به عنوان نمونه‌ای از قدرت، به ناگزیر توجه را به هر دو ابعاد زبانی و نمایشی آن جلب می‌کند. در "گفتار تهییج برانگیز" Excitable Speech در پی آن بودم تا نشان دهم که عمل سخن گفتن بی درنگ اجرا می‌شود (و بنابراین نمایشی، و ارائه شده به شنونده، و موضوعی برای تفسیر است) و امر زبانی از طریق رابطه‌ای که با قراردادهای زبانی به کار می‌برد، مجموعه‌ای از تأثرات را برمی‌انگیزد. اگر کسی تعجب نماید که چطور می‌توان یک نظریه زبان شناسانه از کنش گفتاری را با اشارات و ژست‌های جسمانی مرتبط نمود، تنها کافی است در نظر داشته باشد که سخن گفتن خود عملی است جسمانی با نتایج زبان شناسانه خاص. بنابراین سخن گفتن منحصرانه به نمایش جسمانی تعلق دارد و نه به زبان و وضعیت آن به مثابه کلمه و کردار لزوماً مبهم است. این ابهام برای کنشی که از پی می‌آید، برای قدرت طغیان برانگیز عمل سخن گفتن، برای زبان به مثابه هم اغواگری جسمانی و هم تهدید از آسیب، نتایجی در بر دارد. (ادای اجراگر کنش گفتاری است که عملی را که جمله انرا توصیف می‌کند در همان حین توصیف، اجرا هم می‌کند.

مثلاً

"قول می‌دهم اینجا باشم"

"ازت می‌خواهم دست ننگه داری"

"کنون شما را زن و شوهر اعلام می‌کنم"

"حرف شما را قبول می‌کنم"

“این تهمت را تکذیب می‌کنم”

فرد می‌تواند بگوید “من از این تذکر ناراحت می‌شوم” بدون آنکه واقعا ناراحت شده باشد، اما

نمی‌تواند

بگوید “حرفتان را قبول می‌کنم” بدون آنکه واقعا حرفش را قبول نکند. چرا که اظهار ان به معنای

قبول کردن و خود عمل است. بنابراین جمله‌ی اول اجراگر نیست اما دومی اجراگر است.

بیان‌های اجراگر غالبا در اول شخص ظاهر می‌شود اما برخی از زبان شناسان و نظریه پردازان، مانند

اوا سدویک اظهار می‌کنند که ظاهری اجراگر برای تمامی کلمات، جملات و عبارات وجود دارد.

برخی از گفتارهای اجراگر می‌توانند به طور اجتماعی مورد مجادله باشند. برای مثال دو مرد گی، در

یک جشن عروسی وقتی می‌گویند “قبول می‌کنم” برای یکی ممکن است یک عمل اجراگر پذیرفته شود اما

نه برای دیگری. بیان اجراگر می‌تواند لغو شود حتی توسط کسی که انرا بزبان می‌آورد. مانند “قولم را پس

می‌گیرم” یا بوسیله کسانی دیگر که بلافاصله درگیر نشده‌اند مانند وضعیت ازدواج تعهدات گی.

واژگان یک فهرست ممکن است توصیفی یا ایفاگرانه باشند “کره” در یک فهرست خرید به این

دلاله دارد که من کره را خواهم خرید. (قولی به خویشتن) اما کره‌ی چاپ شده در رسید شما ایفاگرانه

نیست بلکه توصیفی است یعنی شما کره را خریداری کرده اید. ایده‌ی فوق نوشتار ایفاگرانه را تحت تاثیر

قرار داده است، این نوشتار به عنوان توجیهی برای ایجاد شکل جدیدی از نوشتار انتقادی درباره ایفا است.

مراد باتلر از ایفاگری بودن جنسیت بدین معناست که جنسیت خود با گفتن و بیان جنسیت شکل

می‌گیرد بنابراین جنسیت کنش گفتاری ایفاگرانه است و نه توصیفی از هویتی پیشا گفتمانی. مثلا “من

مرد هستم” یعنی “من خود را مرد اعلام می‌کنم.” (و فقط به خاطر همین اعلام مرد بودن، مرد هستم) نه

آنکه من مرد هستم توصیفی از وجود جنسیت یا حتی جنس مردانه‌ای در من باشد. — مترجم)

اگر این کتاب را با جریان‌های حال حاضر بازنویسی می‌کردم، دوست داشتم شامل بحث تغییر جنسیت transgender و تمایلات دوجنسگرایانه باشد. شامل روشی باشد که دو شکل‌گرایی ایده آل جنسیت در هر دو مبحث عمل می‌کند و (نیز) روابط متفاوت برای مداخله‌ای که این موارد مربوطه را تقویت می‌کند. همچنین مایل بودم شامل بحثی در باب تمایلات جنسی نژادی باشد و به خصوص اینکه چگونه تابوهای ازدواج سفید پوست با رنگین پوست (و خیال‌بافی در باب معاوضه جنسی بین نژادها) برای اشکال طبیعی و غیر طبیعی شده‌ای که جنسیت فرض می‌کند، امری ضروری است. من همچنان امیدوار به شکل‌گیری ائتلاف اقلیت‌های جنسی‌ام که از دسته بندی‌های ساده جنسیت فراتر خواهند رفت و از نابودی دوجنسگرایی سرباز زده، و با خشونت تحمیلی هنجارهای جسمانی محدودکننده مخالفت کرده و آنرا فروخواهند پاشید. امیدوارم که چنین ائتلافی بر مبنای پیچیدگی کاست ناپذیر تمایل جنسی و مفاهیم آن در پویایی‌های متعدد قدرت نهادین و گفتمانی باشد و هیچ کس به سرعت قدرت را به سلسله مراتب تقلیل ندهد و از ابعاد سیاسی مولد و سازنده قدرت سرباز نزنند. در همان حال که معتقدم به رسمیت شناختن موقعیت شخص به عنوان یک اقلیت جنسی در گفتمان‌های حاکم قانون، سیاست و زبان و وظیفه‌ای است دشوار، آن را همچنان برای بقا ضروری می‌دانم. بسیج مقولات هویتی به منظور اهداف سیاسی، همیشه این خطر را دارد که هویت ابزار قدرتی بشود که فرد با آن مخالفت می‌ورزد. هیچ عقلانیتی وجود ندارد که از هویت استفاده مفید نکند و بوسیله هویت مورد سوء استفاده قرار نگیرد. هیچ موقعیت سیاسی عاری از قدرت وجود ندارد، و شاید این آلودگی به قدرت است که “عامل” را به عنوان تعلیق و واژگونگی بالقوه‌ی رژیم‌های نظم دهنده مبدل می‌کند. کسانی که “غیرواقعی” پنداشته شده‌اند با وجود این، “واقعیت” را در اختیار دارند، در اختیار داشتنی که در شرایط مشخص رخ می‌دهد، و یک بی‌ثباتی ضروری با این غافلگیری اجرا گر ایجاد می‌شود. این کتاب به عنوان بخشی از حیات فرهنگی مبارزه‌ای جمعی نگاشته شده

است که موفقیت‌هایی در افزایش امکانات یک زندگی قابل معیشت برای کسانی که در حاشیه‌های جنسی می‌زیند یا سعی می‌کنند بزیند، داشته و همچنان خواهد داشت.

جو دیت باتلر

دانشگاه برکلی، کالیفرنیا

ژوئن ۱۹۹۹

پیشگفتار سال ۱۹۹۰

مباحث فمینیستی معاصر در باب معانی جنسیت، مکررا به معنای به خصوصی از آشفتگی رسیده‌اند، به گونه‌ای که نامشخصی جنسیت عاقبت توانست در شکست فمینیسم به اوج برسد. شاید آشفتگی نیازی ندارد که چنین ارزش منفی به خود گیرد. آشفته کردن، در گفتمان حاکم دوران کودکی من، چیزی بود که هرگز نباید انجام شود دقیقا بدین خاطر که فرد را به دردسر می‌انداخت. (trouble به معنای آشفتگی و در اصل به معنای گرفتاری و دردسر است. در اینجا هر دو معنا در نظر گرفته می‌شود با این حال واژه آشفتگی را انتخاب کرده‌ام چون در اینجا منظور از معضل همان آشفتگی و معضلات رفتاری جنسی است خصوصا آنکه مولف از این واژه معنای مثبتی را مد نظر دارد. - مترجم) شورش و توبیخ آن‌ها با اصطلاحات یکسان (همین trouble) صورت می‌گیرد، پدیده‌ای که موجب شکل‌گیری اولین دیدگاه انتقادی من در باب مکر زیرکانه قدرت شد: قانون مستولی فرد را به آشفتگی تهدید می‌کند و حتی فرد را به آشفتگی و دردسر می‌اندازد، همگی بر آن است تا فرد را از آشفتگی دور نگاه دارد. (تهدید به آشفتگی فرد را از آشفتگی دور نگاه می‌دارد - مترجم) از این رو نتیجه می‌گیرم که آشفتگی امری ناگزیر است و وظیفه، یافتن بهترین طریقه ایجاد نمودن آن و بهترین راه بودن در آن است. با گذشت زمان، ابهامات بیشتری بر این چشم‌انداز انتقادی وارد شد. متوجه شدم که برخی مواقع، از آشفتگی برخی مسائل بنیادا اسرارآمیز که به تمامی چیزهای رازآمیز زنانه مرتبط است حسن تعبیر می‌شود. من بوار را خواندم که یک زن بودن در اصطلاحات فرهنگ مردانه، منبعی از اسرار و نامعلومی برای مردان می‌باشد و این به طریقی وقتی تایید شد که سارتر را خواندم که تمامی میل را، که به گونه‌ای حیرت آور دگرجنس‌گرا و مردانه فرض می‌شود، همچون آشفتگی و دردسر تعریف کرده بود. برای سوژه مردانه میل، آشفته شدن یک رسوایی است به همراه ورود ناگهانی، کنشی پیش‌بینی نشده از یک "بزه‌ی زنانه که به گونه‌ای وصف‌ناپذیر نگاه را برگردانده، گیز را معکوس نموده و جایگاه و اتوریته موقعیت مردانه را به چالش می‌کشد.

وابستگی بنیادین سوژه‌ی مردانه به “دیگری” زنانه ناگهان خودمختاری مردانگی را همچون یک توهم افشا می‌کند. با این وجود، این واژگونی دیالکتیکی خاص قدرت، برخلاف دیگران نتوانست کاملا توجه مرا به خود جلب کند. قدرت ظاهرا چیزی بیش از معاوضه میان سوژه‌ها یا رابطه واژگونی ساده میان سوژه و دیگری است؛ به واقع، قدرت در عمل تولید همین چارچوب دوگانه برای تفکر در باب جنسیت ظاهرا می‌گردد. سوال من این بود که چه پیکربندی از قدرت، سوژه و دیگری، این رابطه دوگانه میان “مردان” و “زنان” و ثبات درونی هر کدام را می‌سازد؟ در اینجا چه محدودیتی در کار است؟ آیا تمامی این سوبه‌های تنها تا آن حد ناآشفته‌اند که از ماتریکس دگرجنس‌گرایانه جهت مفهوم پردازی جنسیت و میل پیروی می‌کنند؟ برای سوژه و ثباتِ دسته بندی‌های جنسیت چه روی می‌دهد وقتی نقاب از رژیم شناخت شناسانه دگرجنس‌گرایی گستاخانه برداشته شود و آشکار گردد که خود همین رژیم است که این دسته بندی‌های ظاهرا هستی شناسانه را ایجاد نموده و تجسم می‌بخشد؟

اما چه طور می‌توانیم رژیمی هستی شناسانه / شناخت شناسانه را به چالش بکشانیم؟ بهترین راه برای آشفته ساختن دسته بندی‌های جنسیتی که از سلسله مراتب جنسیتی و دگرجنس‌گرایی اجباری حمایت می‌کنند چیست؟ تقدیر “آشفته‌گی زنانه”، این پیکربندی تاریخی از یک کسالت و بی میلی زنانه‌ی بی نام و نشان، را در نظر آورید که این مفهوم را در خود پنهان ساخته که وجود زن، کسالت و بی میلی طبیعی است. امر جدی مانند پزشکی نمودن بدنهای زنان، اصطلاحی که خنده دار هم است، و خنده به روی این دسته بندی‌های جدی، برای فمینیسم چاره ناپذیر است. بدون شک، فمینیسم همچنان به وجوه خود از بازی جدی نیاز دارد. “آشفته‌گی زنانه”، همچنین عنوان فیلم جان واترز است که “الیه” و نیز قهرمان مرد/ زن موی - افشان را نمایان می‌سازد که جعل هویت او از زنان تلویحا بدان اشاره دارد که جنسیت نوعی جعل هویت همیشگی است که واقعی پذیرفته می‌شود. ایفای او (الیه)، خود تمایز میان امر طبیعی و مصنوعی، سطح و عمق، درون و برون که گفتمانهای جنسیت تقریبا همیشه از طریق آنها عمل می‌کنند را

بی ثبات می‌گرداند. آیا drag مبدل پوشی جعل و تقلید از جنسیت است یا همان اشارات دلالتی را دراماتیزه می‌کند که خودجنسیت از طریق آنها ایجاد شده است؟ آیا وجود زن، مشمول یک واقعیت طبیعی است یا یک ایفای فرهنگی یا “طبیعی” بودن است که به طور گفتمانی با تحمیل کنش‌های اجرا گر ایجاد شده است. کنش‌های اجراگری که بدن را از طریق و از درون دسته بندی‌های جنس تولید می‌کند؟ علی‌رغم “الهه”، کارهای جنسیتی در فرهنگ‌های گی و لزبین (نیز) اغلب “امر طبیعی” را در زمینه‌های نقیضه‌ای پیش می‌کشند که ساختار اجرا گر موجود در امر اصیل و یا جنس راستین را رو کند. چه دسته بندی‌های بنیادین دیگری از هویت - دوگانه جنس، جنسیت و بدن - می‌توان نشان داد که تولیداتی هستند که تأثیر امر طبیعی و امر اصیل و چاره ناپذیر را ایجاد می‌کنند؟

افشای دسته بندی‌های بنیادین جنس، جنسیت و میل، به عنوان اثرات آرایش خاص قدرت، نیازمند پرسشگری انتقادی است که فوکو با بازفرمول بندی بر کار نیچه، عنوان “تبارشناسی” بر آن نهاده است. یک نقد تبارشناسانه، از جستجوی خاستگاه‌های جنسیت، حقیقت درونی میل زنانه، هویت جنسی ناب و خالصی که سرکوب آن را از انظار دور نگاه داشته، خودداری می‌کند؛ و در عوض تبارشناسی بر شروط سیاسی منشا و علت این دسته بندی‌های هویت تفحص می‌کند که در واقع نتایج و معلول نهادها، کنش‌ها، گفتمان‌ها با منشاهایی متعدد و پراکنده‌اند. وظیفه‌ی این پرسشگری متمرکز شدن، و تمرکز زدایی کردن، بر چنین نهادهای مشخص است: فالوگو سنتزیم و دگرجنس‌گرایی اجباری.

دقیقا از آنرو که “جنس مونث” دیگر مفهومی ثابت نمی‌باشد، معنای آن به آشفته‌گی و ناستواری “زن” است و چون هر دو اصطلاح دلالت آشفته‌شان را تنها به عنوان اصطلاحاتی ارتباطی کسب می‌کنند، این پرسشگری بر جنسیت و تحلیل ارتباطی با اشاره بدان تمرکز می‌کند. به علاوه دیگر معلوم نیست که نظریه فمینیستی جهت تداوم وظایف سیاسی، حتما باید سعی نماید در صدد پرسش از هویت اصیل برآید. در واقع ما باید بپرسیم امکانهای سیاسی حاصل از نقد بنیادین دسته بندی‌های هویت چیست؟ وقتی

هویت به عنوان بنیانی مشترک گفتمانی را بر سیاست فمینیستی تحمیل نکند چه اشکال جدیدی از سیاست پدیدار می‌گردد؟ و تلاش برای تعیین هویتی مشترک به مثابه بنیادی برای سیاست فمینیستی تا چه حد مانع تفحصی بنیادین بر ساختار و تنظیم سیاسی خود هویت می‌شود؟

این کتاب به سه فصل تقسیم شده است که حاصل تبارشناسی انتقادی از دسته بندی‌های جنسیت در حوزه‌های گفتمانی بسیار متفاوت است. فصل اول، "سوژه‌های جنس / جنسیت / میل" بر وضعیت "زنان" به عنوان سوژه‌ی فمینیسم و تمایز جنس / جنسیت، تجدید نظر می‌کند. دگرجنس گرایی اجباری و فالولوگوسنترسیم، با طرق غالباً مختلف پاسخ گویی به پرسش اصلی گفتمان جنسیت، رژیم‌های قدرت / گفتمان دانسته شده‌اند: چه طور زبان دسته بندی‌های جنسیت را می‌سازد؟ آیا "زنانگی" از بازنمایی شدن در زبان مقاومت می‌کند؟ آیا زبان به گونه‌ای فالولوگوسنترسمی مقدر شده است؟ (مسئله‌ی لوسی ایریگاری) آیا "زنانگی" تنها جنس بازنمایی شده در زبان است که امر زنانه و امر جنسی را با هم تلفیق می‌کند (بحث مونیک ویتیک)؟ کجا و چطور دگرجنس گرایی اجباری و فالولوگوسنترسیم به یکدیگر می‌پیوندند؟ نقاط گسست میان آنها کجاست؟ چگونه زبان خود ساختار روایی "جنس" را تولید نموده که از این رژیم‌های متعدد قدرت حمایت می‌کند؟ در یک زبان دگرجنس گرایی گستاخانه، چه نوع پیوستگی‌هایی میان جنس، جنسیت و میل فرض شده است؟ آیا اینها از هم مجزا هستند؟ چه نوع کنش‌های فرهنگی، ناپیوستگی و ناهمگونی واژگون کننده میان جنس، جنسیت و میل را ایجاد نموده و روابط فرضی میان آنها را به چالش می‌کشاند؟

فصل دوم، "ممنوعیت، روانکاوی و تولید ماتریکس دگرجنس گرا" خوانشی گزینشی از مبانی ساختارگرایی روانکاوی و مباحث فمینیستی در باب تابوی زنا با محارم، به عنوان مکانیسمی که تلاش می‌کند هویت‌های جنسیتی گسته و از درون پیوسته را در چارچوبی دگرجنس گرا تحمیل نماید، ارائه

می‌دهد. (مراد از هویت‌های گسسته در این متن هویت‌هایی است که به گونه‌ای تولید شده‌اند که صفات و خصوصیات کاملاً مجزا از یکدیگر دارند مانند زنانگی و مردانگی که تلاش می‌شود خصوصیات شان در نظام دگرجنسگرایی از هم منفک شود. اما هر کدام از این جنسیتها، مجموعه‌ای از خصوصیات به هم پیوسته‌ای جلوه می‌کند در حالیکه این صفات و خصوصیات الزاماً هیچ پیوستگی درونی و ذاتی به یکدیگر ندارند بنابراین جنسیتها در این نظام از یکدیگر گسسته‌اند اما از درون مجموعه‌ای از خصوصیات به هم پیوسته‌اند) مسئله همجنس گرایی در برخی از گفتمان‌های روانکاوی به ناچار با اشکال فهم ناپذیری فرهنگی و در مورد لزبینیسم، با جنسیت زدایی از بدن زنانه در آمیخته است. از طرف دیگر، کاربردهای نظریه روانکاوی جهت تحلیلی از هویت‌های جنسیتی پیچیده، از طریق تحلیل هویت، تعیین هویت و بالماسکه نزد جوان ریور Joan Riviere و دیگر ادبیات روانکاوانه اتخاذ شده است. پیشتر تابوی زنا با محارم، موضوع نقد فوکو از فرضیه سرکوب در "تاریخ جنسیت" بوده است یعنی ساختار قانونی و منع کننده، هم دگرجنسگرایی اجباری را در اقتصاد جنسی مردسالار برقرار می‌کند و هم مبارزه‌ای انتقادی از این اقتصاد را فراهم می‌آورد. آیا تحلیل روانکاوی تفحصی ضد بنیادگرایانه و موید نوعی پیچیدگی جنسی است که کدهای جنسی سلسله مراتبی و صلب را به طور موثر مستحیل می‌سازد، یا اینکه مجموعه‌ای از پیش‌انگاره‌های تایید نشده را درباره‌ی بنیادهای هویت باقی نگاه داشته که در خدمت همان سلسله مراتب‌هاست؟

فصل آخر، "کنش‌های تنانه واژگون کننده" با نگاهی انتقادی به ساختار بدن مادرانه در نظریه ژولیا کریستوا می‌آغازد، تا نشان دهد هنجارهای تلویحی وجود دارد که فهم فرهنگی از جنس و جنسیت را در کار وی حاکم می‌کند. گرچه بیان گشته که فوکو نقدی از کار کریستوا فراهم آورده، یک بررسی نزدیک از برخی از کارهای خود فوکو بی تفاوتی چالش برانگیزی را نسبت به اختلاف جنسی آشکار می‌سازد. با این وجود نقد وی از دسته بندی جنس، بینشی نسبت به کنش‌های انضباطی برخی از داستان‌های پزشکی معاصر که برای برگزیدن جنس تک آوا طرح گشته‌اند، فراهم می‌آورد. داستان و نظریه مونیک ویتیک،^{۱۱} از

هم پاشی” بدنهای ساختگی فرهنگی را پیشنهاد می‌کند با اشاره به این که ریخت‌شناسی morphology خود نتیجه‌ی یک تمهید مفهومی استیلاگر است. بخش پایانی این فصل، “نوشته‌های جسمانی، واژگونی‌های اجرا گر” مرز و سطح بدنها را امری که به طور سیاسی ساخته شده در نظر می‌گیرد که در کار ماری داگلاس و ژولیا کریستوا ترسیم گشته‌اند. به عنوان یک راهبرد برای غیرطبیعی کردن و معنی بخشیدن مجدد به دسته بندی‌های تنانه، مجموعه‌ای از کنش‌های نقیضه‌ای را پیشنهاد و توصیف می‌کنم که مبتنی بر نظریه اجرا گر از کنش‌های جنسیتی‌اند که دسته بندی‌های بدن، جنس، جنسیت و تمایلات جنسی را از هم گسلانده و بدانها فرصت تکثیر و بازنگری واژگون کننده را فراتر از یک چارچوب دوگانه، می‌بخشد.

ظاهرا هر متنی منابع بیشتری از آن منابعی دارد که می‌تواند در عبارات خود بازسازی کند. اینها منابعی هستند که همان زبان متن را به صورتی تعریف و مشخص می‌کنند که انکشاف کامل متن خود باید با آن فهمیده شود و البته هیچ تضمینی نیست که این انکشاف متن حتی می‌خواهد به اتمام رسد. گرچه من برای آغاز این پیشگفتار داستانی از دوران کودکی‌ام را بازگو کرده‌ام (اما) این داستانی کاست ناپذیر به واقعیت است. در واقع در اینجا هدف کلی‌تر ترسیم روشی است که داستان‌های جنسیتی، نادرستی و بی‌مسمایی واقعیت‌های طبیعی را ایجاد و منتشر می‌کنند. بازیابی خاستگاه و منشا این تالیفات و تعیین موقعیت‌هایی که این متن را فراهم آورده آشکارا غیرممکن است. متون این کتاب برای کمک به همگرایی سیاسی دیدگاه‌های فمینیسم، گی، لزبین در باب جنسیت با نظریه پسا ساختارگرایی، برهم نهاده شده‌اند. فلسفه مکانیسم انضباطی مسلطی است که مداوما این مولف — سوژه را تجهیز می‌کند؛ گرچه به ندرت جدا از دیگر مباحث ظاهر می‌گردد. این تفحص در پی تایید آن موقعیت‌هایی است که در مرزهای انتقادی زندگی انضباطی قرار گرفته است. مسئله حاشیه‌ای ماندن نیست، بلکه سهیم شدن در هر منقطه حاشیه‌ای و شبکه‌ای است که از مراکز انضباطی روییده و سبب جایگزینی متکثر این اتوریتها می‌شوند. پیچیدگی

جنسیت به مجموعه‌ای پسا انضباطی و درون انضباطی گفتمان نیازمند است تا از اهلی شدن مطالعات جنسیتی و یا مطالعات زنان در اکادمی ممانعت کند و مفهوم نقد فمینیستی را رادیکالیزه نماید.

نوشتن این متن با کمک شماری از حمایت‌های فردی و نهادها میسر گشته است. انجمن جامعه دانشمندان آمریکایی کمک هزینه تحصیلی دکترای او را در اواخر ۱۹۸۷ را فراهم آورد و آموزشگاه علوم اجتماعی در انستیتو مطالعات پیشرفته در پرینستون کمک هزینه، مکان و مباحثاتی برانگیزنده در طول سالهای تحصیلی ۱۹۸۷-۱۹۸۸ فراهم نمود. هزینه پژوهشی استادان دانشگاه جرج واشنگتن، نیز از تحقیق من در طول سال تحصیلی ۱۹۸۷-۱۹۸۸ حمایت کرد. جان. دبلیو. اسکات در سراسر مراحل متعدد این نوشته، منتقدی نافذ و فوق العاده برای من بوده است. تعهد وی به بازاندیشی انتقادی از اصطلاحات پیش‌انگاره‌ای امور سیاسی فمینیستی مایه الهام من بود. "سمینار جنسیتی" که در انستیتو مطالعات پیشرفته تحت هدایت جان اسکات برگزار شد به خاطر بخش‌های مهم و برانگیزنده در تفکر جمعی مان، به تشریح و تنویر دیدگاه‌هایم یاری رسانده است. از این رو از لیلیا ابو لوقاد، یاسمین ارگاس، دانا هاراوی، اولین فاکس کله، دورین کوندو، راینا رپ، کارول اسمیت روزنبرگ، لوییس تیلی سپاسگذاری می‌کنم. از دانشجویانم در سمینار "جنسیت، هویت و میل" که در دانشگاه واشنگتن و بیبل به ترتیب در سالهای ۱۹۸۵ و ۱۹۸۶ ارائه شد جهت رغبتی که به تصور جهان جنسیتی جای‌گزین نشان می‌دادند، صرف نظر نمی‌توان کرد. همچنین از پاسخ‌های انتقادی مختلفی به بخشی‌های متعددی از این کار از سوی کنفرانس مطالعات زنان پرینستون، مرکز انسان‌شناسی در جان هاپکینز دانشگاه نتر دام، دانشگاه کانزاس کالج آمهرست، آموزشگاه پزشکی دانشگاه بیبل، دریافت نموده‌ام، قدردانی می‌کنم. از لیندا سینگر نیز به خاطر رادیکالیسم گرانبهایش، از ساندار بارتکی به خاطر کار و تشویق‌های به موقع‌اش، از لیندا نیکلسون جهت راهنمایی‌های انتقادی و ویرایشی‌اش، و از لیندا اندرسون جهت بینش سیاسی تیزهوشانه‌اش، سپاسگزاری می‌کنم. همچنین از افراد، دوستان و کالج‌های ذیل که مرا در اندیشه‌ام یاری رسانده‌اند کمال تشکر را دارم: الویس

مور اگار، ینس آزر، پیتر کاوس، نانسی. اف. کات، کتی ناتانسون، لوییس ناتانسون، موریس ناتانسون، استیسی پیس، جوشا شاپیرو، مارگارت سلطان، رابرت. وی. استون، ازتی وتار. از ساندار اشمیت به خاطر کار عالی او برای کمک به تهیه این نوشته و از مل گیبل برای کمکهایش تشکر می‌کنم. همچنین از مورین مک گورگون به خاطر اینکه در این پروژه و بقیه کارهایم با شوخی‌هایش، شکیبایی‌هایش و رهنمودهای ویرایشی عالی‌اش مرا تشویق نمود متشکرم.

از وندی اون به خاطر تصور بی رحمانه، نقد تند، و انگیزندگی‌های کار او قدردانی می‌کنم.

سیمون دوبوآر:

هیچ کس زن به دنیا نمی‌آید بلکه زن می‌شود.

ژولیا کریستوا:

به معنای واقعی کلمه، نمی‌توان گفت که “زن” وجود دارد.

لوسی ایریگاری:

زن، جنسی ندارد.

میشل فوکو:

توسعه تمایل جنسی... این تصور جنس را به وجود آورد.

مونیک ویتیگ:

دسته بندی جنس، دسته بندی سیاسی است که جامعه را دگرجنس گرا بنیان می‌نهد.

فصل اول

سوژه‌های جنس / جنسیت / میل

زنان به مثابه سوژه‌ی فمینیسم

در اغلب موارد، نظریه فمینیستی فرض نموده که با درک مقوله “زنان”، هویتی وجود خواهد داشت که نه تنها علایق و اهداف فمینیستی را درون گفتمان بنا می‌نهد، بلکه برای کسانی که به دنبال بازنمایی سیاسی‌اند، سوژه‌ای را ایجاد می‌نماید. اما سیاست و بازنمایی اصطلاحاتی جدل آمیزاند. از یک طرف، بازنمایی اصطلاحی موثر و در خدمت فرآیند سیاسی آشکارگی و مشروعیت سوژه‌هایی سیاسی برای زنان می‌باشد؛ از طرف دیگر، بازنمایی، کارکرد هنجارین زبانی است که آنچه را که درباره مقوله زنان درست فرض می‌شود را آشکار یا تحریف می‌کند. نزد نظریه فمینیستی، توسعه زبانی که کاملاً یا به حد کافی، زنان را بازنمایی کند ظاهراً برای تغذیه آشکارگی سیاسی زنان ضرورت دارد. ظاهراً نظریه فمینیستی توجه شایانی به وضعیت فرهنگی فراگیری نموده است که در آن زندگی زنان یا بد بازنمایی می‌شد و یا اصلاً بازنمایی نمی‌شد.

اخیراً، این تصور غالب از رابطه میان نظریه فمینیستی و سیاست از درون گفتمان فمینیستی به چالش کشیده شده است. خود سوژه‌ی زنان دیگر با اصطلاحاتی ثابت و پایدار فهمیده نمی‌شود. مقدار زیادی از این موضوعات نه تنها حیات “سوژه” را به عنوان واپسین داوطلب بازنمایی یا به واقع آزادسازی، به چالش می‌کشاند بلکه با خود آنچه که دسته بندی زنان را شکل می‌دهد یا باید شکل دهد، موافقت اندکی دارند. حوزه‌های “بازنمایی” سیاسی و زبانی با معیاری ترتیب می‌یابد که سوژه‌ها شکل گرفته‌اند، در نتیجه بازنمایی فقط به آنچه که به عنوان یک سوژه تایید می‌شود، بسط می‌یابد. به عبارت دیگر، پیش از آنکه بازنمایی بتواند رخ دهد اول با خصوصیات سوژه مواجه ایم.

فوکو نشان می‌دهد که نظام‌های حقوقی قدرت، اول سوژه‌ها را تولید نموده و سپس به بازنمایی آنها می‌پردازد. ۱. مفاهیم حقوقی قدرت، با شرایطی کاملاً سلبی یعنی از طریق محدودیت، ممنوعیت، مقررات،

کنترل و حتی “محافظت” از افراد مرتبط با این ساختار سیاسی به کمک عملکرد تصادفی و تقلیل دهنده‌ی گزینش، زندگی سیاسی را نظم می‌بخشند. اما سوژه‌هایی که با چنین ساختارهایی به انضباط در می‌آیند، به سبب به سوژه در آمدنشان، در مطابقت با نیازمندی‌های این ساختارها، شکل گرفته، تعریف و بازتولید می‌شود. اگر این تحلیل صحیح باشد، پس آرایش قانونی زبان و سیاست که “زنان” را به عنوان سوژه‌ی فمینیسم بازنمایی می‌کند، خود آرایشی گفتمانی و حاصل نسخه‌ی مشخصی از سیاست بازنمایی کننده است. و سوژه‌ی فمینیستی در نهایت به گونه‌ای گفتمانی با همان نظام سیاسی شکل می‌گرفته که تصور می‌شود سوژه موجبات رهایی از این نظام را فراهم می‌آورد. اگر نشان داده شود که این سیستم سوژه‌های جنسیتی را در محور تفاوت گذار سلطه تولید می‌کند و یا سوژه‌هایی را که مردانه فرض شده‌اند را تولید می‌نماید، از لحاظ سیاسی این موضوع چالش برانگیز می‌شود. در چنین حالتی، مطالبه‌ی غیر انتقادی این سیستم برای آزادی زنان، آشکارا رقم زدن شکست خود خواهد بود.

مسئله‌ی “سوژه” برای سیاست بالاخص سیاست فمینیستی مسئله‌ای حاد است، چرا که سوژه‌های قانونی به ناچار از طریق کنش‌های محروم کننده‌ی خاصی تولید می‌شوند که در ظاهر “نشان” نمی‌دهند یک ساختار حقوقی سیاست پیشتر بنیان نهاده شده است. به بیان دیگر، ساختار سیاسی سوژه با فروض محروم کننده و مشروع خاصی پیش می‌رود و این عملکردهای سیاسی (محروم کننده) توسط آندسته از تحلیل‌های سیاسی که ساختارهای حقوقی را بنیاد این عملکرد فرض کند، کاملا پنهان و طبیعی می‌شود. قدرت قانونی به ناچار آنچه را که مدعی است صرفا بازنمایی می‌کند، تولید می‌کند؛ از این رو، سیاست باید با این کارکرد دوگانه قدرت مرتبط شود: قانونی و مولد. در نتیجه قانون، تصور “سوژه‌ی پیش از قانون” را تولید و سپس پنهان می‌کند ۲ تا یک آرایش گفتمانی را یک فرضیه بنیادا طبیعی بخواند که متعاقبا هژمونی نظم دهنده خود قانون را مشروع می‌سازد. کافی نیست که بپرسیم چه طور زنان باید در زبان و سیاست کاملا بازنموده شوند. نقد فمینیستی همچنین باید دریابد که چگونه مقوله “زنان”، این سوژه‌ی

فمینیستی، باهمان ساختار قدرتی که بوسیله‌ی آن آزادی جستجو می‌شود، تولید و مهار می‌شود. (در ظاهر قانون برای سوژه صرفاً ممنوعیت ایجاد می‌کند اما قانون نقش مولد نیز دارد چرا که با ایجاد همین ممنوعیت خود سوژه را نیز در گفتمان ایجاد می‌کند. - مترجم)

براستی مسئله زنان به منزله سوژه‌ی فمینیستی، این امکان را پیش می‌کشد که شاید سوژه‌ای وجود ندارد که در موضع پیش از قانون و منتظر بازنمایی در یا بوسیله‌ی قانون باشد. شاید، این سوژه و همچنین مطالبه‌ی موقعیتی از نظر زمانی "پیشینی"، بنیاد ساختگی و کذب متعلق به قانونی است که آنرا بنا می‌کند تا خود را مشروعیت بخشد. فرض غالب تمامیت هستی شناسانه‌ی سوژه‌ی پیش از قانون، باید بقایای کنونی فرضیه‌ی "وضعیت طبیعی" دانسته شود، که شکل داستانی بنیادگرایانه‌ی ساختار قانونی لیبرالیسم کلاسیک است. مطالبه‌ی اجرا گر یک موقعیت "پیشینی" غیر تاریخی، مبدل به فرضیه‌ی بنیادینی می‌گردد که هستی‌شناسی پیشا اجتماعی افرادی را تضمین می‌کند که آزادانه به حکومت و بدان طریق به مشروعیت قرار داد اجتماعی رضایت داده‌اند. 5

با این وجود، سوای داستانهای بنیادگرایانه که حامی مفهوم سوژه‌اند، مشکل سیاسی اینجاست که فمینیسم با این فرض روبرو می‌شود که اصطلاح زنان را یک هویت مشترک را در نظر می‌گیرد. به جای دال ثابتی که موافقت کسانی را که توصیف و بازنمایی می‌کند سرکردگی کند، "زنان"، حتی در سیغهی جمع، اصطلاحی دردسرساز، محل مناقشه، و موجب تشویش گشته است. همانطور که عنوانِ دنیس ریلی Denise Riley اشاره می‌کند "آیا من این نام هستم؟" پرسشی است که از همین امکان معانی متعدد این نام برآمده است. ۳. اگر کسی یک زن "هست"؛ مطمئناً (زن بودن) تمامی آن چیزی نیست که فرد می‌باشد، اصطلاح "زنان" نمی‌تواند جامع باشد نه به خاطر وجود شخص پیشاجنسیتی و رای ضامنم خاص جنسیت‌اش بل بدین سبب که جنسیت در زمینه‌های تاریخی مختلف همیشه سازگاری و پیوستگی منطقی ندارد و جنسیت با کیفیات منقطه‌ای، جنسی، قومی، نژادی، طبقاتی هویت‌هایی که به طور گفتمانی شکل

گرفته‌اند، تقسیم می‌گردد. در نتیجه غیرممکن است که “جنسیت” را از تقاطعات فرهنگی و سیاسی که (جنسیت) در آن به ناگزیر تولید و نگاه داری می‌شود، مجزا کنیم.

این فرض سیاسی که باید مبنایی جهانشمول برای فمینیسم وجود داشته باشد، مبنایی که باید هویتی را بنیان نهد که تصور می‌رود در تمامی قلمروهای بینا فرهنگی موجود است، اغلب با این تصور همراه است که ستم زنان در ساختار سلطه جویانه و جهانشمول پدرشاهی یا سلطه مردانه، شکل مجزا و قابل تشخیصی دارد. تصور یک پدرشاهی جهانشمول وسیعا در سالهای اخیر به سبب ناتوانی چنین تصویری در توضیح عملکرد ستم جنسیتی در زمینه‌های فرهنگی مشخص، نقد شده است. در چنین نظریه‌هایی (که فرض یک ساختار جهانشمول پدرشاهی را پذیرفته‌اند - مترجم)، حوزه‌های متعددی مورد کنکاش، “نمونه‌ها” و یا “مثال‌ها” بی از یک اصل جهانشمول تشخیص داده شده‌اند که از همان آغاز فرض می‌شوند. این شکل از نظریه پردازی فمینیستی به خاطر اینکه تلاش می‌کند فرهنگ‌های غیر غربی را به نفع مفاهیم غربی متعالی از ستم به انحصار و استعمار در آورد، نقد شده است، چرا که می‌خواهند “جهان سوم” یا حتی “شرق”ی را بنیان نهند که در آن ستم جنسیتی به طرز زیرکانه‌ای علائم وجود بربریتی غیر غربی و ماهوی تلقی می‌شود. ضرورت فمینیسم بر بنا نمودن وضعیتی جهانشمول برای پدرشاهی جهت نیرومند جلوه دادن ظاهر خود دعویات فمینیستی گاهی اوقات به ایجاد جامعیتی ساختگی و مقوله‌ای از ساختار سلطه دست زده است تا تولید تجربه‌ی مشترک مطیع بودن زنان را حفظ نموده باشد.

گرچه ادعای پدرشاهی جهانشمول، دیگر از اعتبار پیشین خود برخوردار نیست، تصور مفهوم عموما مشترک زنان، نتیجه‌ی فرعی همین چارچوب تصور پدرشاهی، مشکلات بیشتری را جای‌گزین می‌کند. مشخصا در اینجا مباحث بسیاری مطرح می‌شود: آیا اشتراکاتی میان زنان که ماقبل این ستم باشد، وجود دارد یا اینکه زنان تنها به خاطر ستمشان، به هم دیگر پیوند خورده‌اند؟ آیا خصیصه‌ای برای فرهنگ‌های زنان وجود دارد که کاملا مستقل از تابعیت آنها بوسیله‌ی فرهنگ‌های مردسالار و سلطه گر باشد؟ آیا

خصوصیت و تمامیت کنش‌های فرهنگی یا زبانی زنان همیشه در مقابل و از این رو مشخص کننده‌ی آرایش فرهنگی مسلط‌تر است؟ آیا منطقه‌ای از "زنانگی خاص" وجود دارد که هم شکل متفاوتی از مردانگی داشته باشد و هم به وسیله یک جهانشمولیت فرضی و بی نشان زنان، تفاوت مشخصی داشته باشد؟ دوتایی مردانه / زنانه نه تنها در چارچوب انحصاری موید این خصوصیات، تداوم می‌یابد بلکه در هر روش دیگری نیز تداوم می‌یابد که در آن "خصوصیت" زنانگی بار دیگر از لحاظ تحلیلی و سیاسی از وضعیت طبقه، نژاد، قومیت، و دیگر محورهای روابط قدرت کاملاً جدا و زمینه‌زدایی شود. زمینه‌هایی که هم "هویت" را شکل می‌دهند و هم انگاره خاص هویت را بی‌مسما می‌سازند. ۴

اشاره من بدین است که جهانشمولی و یگانگی فرضی سوژه‌ی فمینیسم با قیود گفتمان بازنمایی کننده‌ای که این سوژه درون آن عمل می‌کند، از بین می‌رود. به واقع تاکید پیشینی بر یک سوژه ثابت فمینیستی، که دسته بندی یکپارچه‌ی زنان دانسته شود، به ناچار موجب روی گردانی‌های متعدد از پذیرش این دسته بندی می‌گردد. این حوزه‌های محرومیت پی آمدهای نظم دهنده و اجباری این ساختار را آشکار می‌کنند، حتی وقتی که ساختار جهت اهداف رهایی بخش تشریح شده باشد. در واقع تکه‌سازی در فمینیسم و مخالفت متناقض نمای فمینیسم از "زنان"ی که فمینیسم مدعی بازنمایی آن است نشان دهنده محدودیتهای ضروری سیاست‌های مبتنی بر هویت است. این پیشنهاد که فمینیسم قادر است در پی بازنمایی وسیعتری از سوژه‌ای باشد که خود فمینیسم بنا می‌نهد، این نتیجه‌ی کنایی را داراست که اهداف فمینیستی با در نظر نگرفتن قدرت‌های حاصل از دعوای بازنمایی کننده‌ی خود، با خطر شکست مواجه می‌شود. این مشکل با منظور نمودن دسته بندی زنان برای اهداف صرفاً "راهبردی"، بر طرف نمی‌شود چرا که راهبردها همواره معنایی فراتر از اهدافی دارند که برای آنها منظور شده‌اند. در این حالت، محروم‌سازی خود می‌تواند به صورتی نامنتظره و در عین حال حائز اهمیت اعمال گردد. با پیروی از

ضرورت سیاست بازنمایی کننده‌ای که طی آن، فمینیسم از یک سوژه ثابت سخن می‌راند، فمینیسم از این رو خود عهد دارِ بازنمایی نادرست می‌شود.

مشخصا، وظیفه سیاسی، خود داری از سیاست بازنمایی کننده به هرنحو ممکن، نیست. ساختارهای حقوقی زبان و سیاست زمینه معاصر قدرت را تشکیل می‌دهند؛ از این رو، هیچ موقعیتی بیرون از این زمینه وجود ندارد جز تبارشناسی انتقادی از همان کنش‌های مشروع این زمینه. بدین نحو، این نقطه حرکت انتقادی، همانطور که مارکس آنرا به کار برد حضوری تاریخی است. و وظیفه، در این چارچوب، فرمول بندی نقدی از دسته بندی‌های هویتی است که ساختارهای قانونی معاصر را به وجود آورده و طبیعی و تثبیت نموده است.

شاید در پیوستگی سیاست‌های فرهنگی، دوره‌ای که برخی آنرا "پسا فمینیسم" می‌خوانند، از درون چشم انداز فمینیستی، فرصتی برای دست کشیدن از ساخت سوژه فمینیسم، فراهم باشد. در کنشهای سیاسی فمینیستی، بازنگری بنیادین بر ساختارهای هستی شناسانه از هویت به نظر ضروری می‌آید تا سیاست بازنماینده‌ای را فرمول بندی کند که می‌تواند فمینیسم را بر دیگر زمینه‌ها احیا نماید. از طرف دیگر شاید زمان آن رسیده که از نقد بنیادینی استقبال نماییم که در پی خلاص نمودن نظریه فمینیستی از ضرورت ساخت بنیادی پایدار و یگانه است، ضرورتی که توسط موقعیت‌های هویتی یا موقعیت‌های ضد هویتی به چالش کشیده می‌شود که چنین ضرورتی مداوما این موقعیت‌ها را محروم می‌گرداند. آیا کنش‌های محروم کننده‌ای که نظریه فمینیستی را در مفهوم "زنان" به مثابه سوژه بنیان می‌نهد، به گونه‌ای متناقض نما اهداف فمینیستی را به بسط ادعای بازنمایی فرو نمی‌کاهد؟ ۵

شاید مسئله حتی جدی‌تر باشد. آیا ساختار دسته بندی زنان به منزله سوژه‌ای از درون منطقی و با ثبات، نتیجه‌ی تنظیم و تجسمی سهوی از روابط جنسی نیست؟ و آیا چنین تجسمی دقیقا برخلاف اهداف فمینیستی نیست؟ تا چه حد دسته بندی زنان تنها در حوزه ماتریکس دگرجنسگرا استواری و ارتباط

منطقی دارد؟ ۶ اگر تصور ثابتی از جنسیت، دیگر فرض بنیادین سیاست فمینیستی نباشد اکنون نوع جدیدی از سیاست فمینیستی مطلوب است که خود تجسم جنسیت و هویت را به چالش بکشاند، سیاستی که ساختار متغیر هویت را اگرچه نه به عنوان هدفی سیاسی اما به عنوان پیش نیازی روش شناسانه و هنجارین، در نظر خواهد گرفت. ردیابی عملکردهای سیاسی که سوژه قانونی فمینیسم را تولید و پنهان می‌سازد، دقیقاً وظیفه‌ی “تبارشناسی فمینیستی” از دسته بندی زنان است. در جریان تلاش برای به چالش کشاندن “زنان” به مثابه سوژه‌ی فمینیسم، نشان داده می‌شود که مطالبه بی چون و چرای این دسته بندی مانعی است برای امکان فمینیسم به مثابه سیاست بازنمایی. با وجود سوژه‌هایی که با محروم نمودن کسانی ایجاد می‌شود که نمی‌توانند از ملزومات هنجارین ناگفته‌ی سوژه پیروی کنند، توسعه بازنمایی این سوژه‌ها به چه معناست؟ هنگامی که “بازنمایی” نقش اصلی سیاستها را برعهده می‌گیرد، آنگاه چه روابطی از سلطه و محرومیت سهوا تقویت می‌شود؟ اگر شکل‌گیری سوژه در زمینه‌ی قدرتی رخ می‌دهد که مرتبا با تایید بر این بنیاد (یعنی هویت سوژه‌ی فمینیستی)، از نظر پنهان می‌شود، پس هویت سوژه فمینیسم نباید بنیاد سیاست فمینیسم باشد. شاید به طور متناقض نما بازنمایی فقط وقتی برای فمینیسم معنا خواهد داشت که سوژه‌ی “زنان” در هیچ جا فرض نشده باشد.

نظم اجباری جنس / جنسیت / میل

گرچه اغلب برای ساخت هویتی منسجم به یگانگی بی چون و چرای “زنان” تمکین می‌شود، اما با تمایز میان جنس (sex) و جنسیت (gender) شکافی در این سوژه‌ی فمینیستی مطرح می‌شود. اصولا به منظور انکار و نزاع با فرمول “زیست‌شناسی تقدیر است”، تمایز میان جنس و جنسیت به این استدلال یاری می‌رساند که هر قدر هم که جنس (sex)، خودسرانه و بیولوژیکی باشد، جنسیت (gender) به طور فرهنگی ساخته می‌شود: از این رو جنسیت (gender) نه نتیجه‌ی علی جنس (sex) است و نه ظاهرا به

مانند جنس (sex) امری ثابت. بنابراین یگانگی سوژه بالقوه از پیش با تمایز میان جنس و جنسیت به چالش کشیده شده و جنسیت تفسیر متکثری از جنس قلمداد می‌شود. ۷

اگر جنسیت معانی فرهنگی مورد تصور بدن تحت جنس است، پس به هیچ روی نمی‌توان گفت که جنسیت از جنس متابعت می‌کند. با در نظر گرفتن محدودیت منطقی آن، تمایز جنس / جنسیت به ناپیوستگی بنیادین میان بدن جنسی شده و جنسیت‌های فرهنگی ساخت یافته اشاره دارد. به فرض قبول ثبات دوتایی جنسی، استنباط نمی‌شود که ساختار “مردان” منحصرًا از بدن‌های مردانه منتج می‌شود یا اینکه “زنان” تنها بدنهای زنانه را تفسیر خواهد نمود. حتی اگر هم جنس‌ها در وضعیت و ریخت‌شناسی خود به طور بی چون و چرا دوگانه پدیدار شوند (که خود البته جای سؤال دارد) (یعنی حتی اگر فرض دوگانگی مرد وزن پذیرفته شود- مترجم)، هیچ دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم جنسیت‌ها هم باید دوگانه باقی بمانند. ۸ فرض وجود یک سیستم جنسیتی دوگانه، الزامًا این عقیده را ابقا می‌کند که جنسیت رابطه‌ای تقلیدی با جنس دارد که به موجب آن جنسیت انعکاسی از جنس است یا در محصوریت جنس است. وقتی موقعیت ساختگی جنسیت امری بنیادا مستقل از جنس نظریه پردازی شده باشد، جنسیت خود مبدل به تصنعی سیال و آزاد می‌شود که در نتیجه مرد و مردانه به همان سادگی که دلالتگر بدن مردانه‌اند به بدن زنانه نیز دلالت می‌کنند و نیز زن و زنانه همانطور که به بدن زنانه دلالت می‌کنند به بدن مردانه نیز به سادگی دلالت می‌کنند.

این شکاف بنیادین سوژه‌ی تحت جنسیت مشکلات دیگری را نیز مطرح می‌کند. آیا می‌توانیم به یک جنس یا یک جنسیت معین رجوع نماییم بدون آنکه اول بررسی کنیم که چگونه جنس یا جنسیت بواسطه معنایی که دارند معین گشته‌اند. و به هر حال “جنس” چیست؟ آیا طبیعی است، آناتومیکی است، کروموزومی است یا هورمونی و منتقد فمینیستی چگونه این گفتمان‌های علمی را که چنین “واقعیتی” را برای ما بنیان می‌نهد، ارزیابی کند؟ ۹ آیا جنس تاریخی دارد؟ ۱۰ آیا هر جنسی از تاریخ یا تاریخهای

متفاوتی برخوردار است؟ آیا تاریخی وجود دارد که نشان دهد چگونه دوگانگی جنسی ایجاد شده است یا تبارشناسی وجود دارد که گزینه‌های دوگانه را همچون ساختاری متغیر افشا نماید؟ آیا واقعیت‌های ظاهرا طبیعی جنس به نفع علائق سیاسی و اجتماعی توسط گفتمان‌های علمی متعدد تولید می‌شود؟ اگر خصوصیت تغییر ناپذیری جنس به چالش کشیده شده است، شاید این ساختاری که جنس (sex) خوانده شده به مانند جنسیت (gender) نیز به شکل فرهنگی ساخته شده است، به واقع شاید پیشتر همیشه جنسیت وجود داشته و در نتیجه اصلا هیچ تمایزی میان جنس و جنسیت در کار نبوده است. ۱۱

اگر جنس خود یک مقوله جنسیتی شده است، پس تعریف جنسیت به عنوان تفسیر فرهنگی جنس هیچ معنایی ندارد. جنسیت نباید منحصرنا نقش فرهنگی معنای جنس از پیش موجود (یک مفهوم قانونی) تصور شود؛ همچنین جنسیت باید همان ابزار تولیدی دانسته شود که جنس‌ها خود بدان وسیله تولید شده‌اند. در نتیجه، جنسیت، فرهنگی و جنس، طبیعی نیست؛ جنسیت ابزارهای فرهنگی / گفتمانی است که بوسیله آن "طبیعت جنسی شده" یا "جنس طبیعی قلمداد شده" همچون امری پیشا گفتمانی یا پیشا فرهنگی، یا سطحی از نظر سیاسی خنثی که بر روی آن فرهنگ عمل می‌کند، تولید و برقرار می‌شود. این ساختار "جنس" همچون امری بنیادا غیر ساختگی، دوباره ما را به بحث لوی استروس و ساختارگرایی در فصل دوم مرتبط خواهد نمود. تا اینجا، پیشتر واضح است که چارچوب دوگانه وثابت و باطنی برای جنس، موثرا با قالب ریزی دوگانگی جنس در حوزه‌ای پیشا گفتمانی، محفوظ می‌ماند. این تولید جنس به مثابه امری پیشا گفتمانی باید حاصل لوازم ساختار فرهنگی دانسته شود که توسط جنسیت تعیین گشته‌اند. پس جنسیت چگونه باید بازفرمول بندی شود تا در برگیرنده روابط قدرتی باشد که جنس پیشاگفتمانی را تولید می‌کند تا اینچنین خود عملکرد تولید گفتمانی را پنهان سازد؟

جنسیت: شکست‌های دوری بحث معاصر

آیا جنسیت " وجود دارد تا گفته شود کسانی چنین جنسیتی دارند یا صفتی ماهوی وجود دارد که به کسی نسبت داده شود تا در پاسخ به پرسش " شما چه جنسیتی دارید؟" بدان اشاره شود؟ وقتی نظریه پردازان فمینیسم مدعی می‌شوند که جنسیت تفسیر فرهنگی جنس است یا اینکه جنسیت به طور فرهنگی ساخته می‌شود، روش یا مکانیسم این ساختار چیست؟ اگر جنسیت ساخته می‌شود، آیا می‌توانست طور دیگری ساخته شود، یا اینکه ساختگی بودن اشاره به شکلی از جبرگرایی اجتماعی و عدم امکان وجود عامل و دگرگونی دارد؟ آیا "ساختار" اشاره بدین دارد که قوانین به خصوصی اختلاف‌های جنسیتی را بر طبق محورهای جهانشمول اختلاف جنسی تولید می‌کند؟ چگونه و در کجا این ساختار جنسیت رخ می‌دهد؟ ساختاری که نمی‌توان برای آن وجود سازنده انسانی پیشینی را تصور نمود، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ در برخی از تحلیلها تصور اینکه جنسیت ساخته شده است بدین اشاره دارد که جبرگرایی به خصوصی از معانی جنسیتی بر بدنهای متفاوت آناتومیکی نقش بسته است که این بدنها پذیرندگان منفعل یک قانون فرهنگی سنگدلانه دانسته می‌شود. وقتی "فرهنگ" مربوطه که جنسیت را "می‌سازد" با چنین قانونی یا مجموعه‌ای از قوانین فهمیده شود، پس به نظر می‌رسد که جنسیت با همان قانونی تعیین و استوار گشته است که فرمول بندی "بیولوژی تقدیر است". در چنین حالتی نه بیولوژی بلکه فرهنگ، تقدیر محسوب می‌شود. از طرف دیگر، سیمون دوبوآر در "جنس دوم" اظهار می‌دارد که "هیچ کس زن به دنیا نمی‌آید، بلکه زن می‌شود" ۱۲. نزد بوآر، جنسیت "ساخته" شده است اما در فرمول بندی وی به یک عامل، یک کوجیتو، یا کسی اشاره می‌شود که به طریقی آن جنسیت را قبول نموده و با مختص خود ساخته است و در اصل می‌توانسته جنسیت دیگری را برای خود تصور نماید. آیا جنسیت تا آن حد متغیر و ارادی است که دوبوآر بیان می‌کند؟ آیا "ساختار" در چنین حالتی می‌تواند به یک شکل‌گزینشی فرو کاسته شود؟ بوآر آشکار ساخته که شخص زن می‌شود اما همیشه تحت اجبار فرهنگی زن می‌شود. و

مشخصا این اجبار از جنس نشات گرفته نمی‌شود. در استدلال او هیچ چیز تضمین نمی‌کند که کسی که زن می‌شود ضرورتاً مونث است. اگر همانطور که او مدعی است "بدن یک موقعیت است" پس هیچ ارجاعی به بدنی که پیشتر با معانی فرهنگی تفسیر نشده باشد وجود ندارد و از این رو جنس نمی‌توانست به عنوان یک واقعیت آناتومیک پیشا گفتمانی توصیف گردد. در واقع جنس بر اساس تعریف نشان داده خواهد شد که همیشه با جنسیت همراه بوده است. ۱۴ (باتلر به روشی کاملاً فوکویی استدلال می‌کند که هیچگاه جنس بدون جنسیت وجود نداشته بنابراین مفهوم جنس نیز مانند جنسیت پیشینه‌ای گفتمانی و فرهنگی دارد) مجادله بر سر معنای ساختار بر قطبیت فلسفی قراردادی میان اراده‌ی آزاد و جبرگرایی بنا شده است. نتیجتاً عاقلانه باید در نظر داشت که برخی از محدودیت‌های زبانی متعارف بر اندیشه هم اصطلاحات مجادله را شکل داده و هم آنرا محدود می‌کند. درون این اصطلاحات، "بدن" همچون واسطه‌ای منفعل ظاهر می‌شود که بر آن معانی فرهنگی نقش بسته‌اند یا همچون ابزاری در نظر گرفته می‌شود که از طریق آن اراده‌ای تفسیری و انحصاری، معانی فرهنگی را برای خود تعیین می‌کند. در هر حالت، بدن مانند ابزار یا واسطه‌ای محض شکل می‌یابد که مجموعه‌ای از معانی فرهنگی صرفاً از بیرون بدان مرتبط شده‌اند. اما بدن خود یک "ساختار" است همانطور بی‌شمار "بدنها"یی که قلمروی سوژه‌های "جنسیتی شده" را تشکیل می‌دهند. نمی‌توان گفت که بدن‌ها پیش از نشانه جنسیت شان موجودیتی قابل عرضه دارند؛ پس این سؤال مطرح می‌شود: تا چه حد بدن در و از طریق نشان (های) جنسیت موجودیت می‌یابد؟ بدنی را که دیگر واسطه یا ابزار منفعل و منتظر روح بخشیده شدن به دست اراده غیر مادی متمایز از بدن، نیست چگونه از نو تصور نماییم؟ ۱۵

جنسیت یا جنس چه ثابت باشند چه آزاد، کارکردی از یک گفتمان‌اند که بعداً اشاره خواهد شد که در پی ایجاد محدودیت‌های خاصی بر تحلیل‌اند و از عقاید خاص اومانستی به عنوان پیش‌انگاره‌ای برای هر تحلیلی از جنسیت حراست می‌کنند. جایگاه سرپیچی و تمرد از ساختار جنسی، چه در "جنس" باشد چه

در "جنسیت" یا در خود معنی "ساختار" راهنمایی است بر اینکه چه امکان‌های فرهنگی با هر تحلیل مجددی می‌توانند یا نمی‌توانند برانگیخته شوند. این محدودیت‌های تحلیل گفتمانی جنسیت بر امکان‌های قابل تصور و صورت‌بندی‌های جنسیتی قابل تحقق درون فرهنگ، از پیش فرض گرفته شده و تقدم می‌یابند. منظور این نیست که تمامی امکان‌های جنسیتی کردن آشکار و گشوده‌اند، بلکه مرزهای تحلیل به محدودیت‌های تجربه‌ی مشروط گفتمانی اشاره دارد. این محدودیت‌ها همیشه در شرایط یک گفتمان فرهنگی مسلط مبتنی بر ساختارهای دوتایی اعمال می‌شوند و همچون زبان عقلانیت جهان‌شمول پدیدار می‌گردد. بنابراین، قید و اجبار در حوزه‌ای که زبان جنسیت را قابل تصور می‌کند شکل می‌گیرد.

گرچه دانشمندان علوم اجتماعی به جنسیت به عنوان "عامل" یا "بعد"ی از تحلیل رجوع می‌کنند، اما جنسیت همچنین به عنوان "یک نشانه" از اختلاف بیولوژیکی، زبانی و / یا فرهنگی برای تجسم انسان‌ها کاربرد داشته است. در این مورد آخر، جنسیت می‌تواند دلالتی دانسته شود که (بیشتر) یک بدن جنسی تفاوت‌گذاری شده فرض می‌شود، به رغم اینکه این دلالت تنها در رابطه با دلالت متضاد دیگر وجود دارد. برخی از نظریه پردازان فمینیسم مدعی‌اند که جنسیت یک "رابطه" یا در واقع مجموعه‌ای از روابط است و نه یک صفت فردی. دیگران به تبعیت از بوآر، می‌خواهند استدلال کنند که تنها جنسیت زنانه نشانه‌گذاری شده است و انسان جهان‌شمول با جنسیت مردانه تلفیق شده تا بدین روش زنان را با اصطلاحات جنس شان تعریف نموده و مردان را به حاملین شخصیتی جهان‌شمول ماورای بدن ارتقا دهد.

از یک طرف دیگر که بحث راپیچیده‌تر می‌کند لوسی اریگاری استدلال می‌کند که زنان اگر نه یک تناقض، یک پارادوکس در خود گفتمان هویت‌اند. زنان جنس هستند و "شخص" نیستند. درون یک زبان کاملاً مردسالار، زبانی فالوگوستریک، زنان امر غیر قابل عرضه‌اند. به عبارت دیگر، زنان نشانگر جنسی هستند که نمی‌تواند اندیشه شود و نشانگر غیاب و ابهامی زبان شناسانه‌اند. درزبانی که به دلالت تکصدا متکی است، جنس مونث غیر قابل تحمیل و غیر قابل برگزیدن است. در این حالت، "زنان" جنسی هستند

که “یکی” نیست، بلکه متکثر است. ۱۶ در مخالفت با بوآر، که برای او زنان همچون دیگری مشخص می‌شود، ایریگاری استدلال می‌کند که هم سوژه و هم “دیگری” نقطه‌ی اتکای مردانه‌ی اقتصاد دلالتی فالوس محور بسته‌ای است که از طریق محروم ساختن تمامی زنانگی، به هدف کلیت‌سازی خود دست می‌یابد. نزد بوآر، زنان، نفی مردان هستند، فقدان‌ی که در مقابل آن هویت مردانه خود را با آن متمایز می‌کند؛ نزد ایریگاری، این دیالکتیک ویژه‌ی شکل دهنده نظامی است که یک اقتصاد به کلی متفاوت از دلالت را محروم می‌نماید. (از نظر بوآور زن دیگری مرد است اما از نگاه ایریگاری هم مرد و هم نقطه فقدان مقابلش یعنی آنچه زن دلالت می‌شود به قلمروی اقتصاد فالوگوسنترسیم تعلق دارد. زن در مقابل مرد بازنماینده فقدان‌ی از زنانگی است که کلا بیرون از اقتصاد دلالتی قرار دارد و هیچگاه درون این زبان دلالت نمی‌شود – مترجم) زنان نه تنها بازنماینده نادرستی درون چارچوب سارتری سوژه‌ی دلالتگر و دیگری مدلول هستند، بلکه بازنماینده نادرستی امر دلالت‌اند که کل ساختار بازنمایی را به عنوان امری نابسندۀ نشان می‌دهد. از این رو، جنسی که یکی نیست برای منتقد بازنمایی سلطه گر غربی و متافیزیک جوهری که مفهوم سوژه را پی ریزی می‌کند، نقطه عزیمتی فراهم می‌آورد.

متافیزیک جوهر چیست و چگونه نشان‌دهنده‌ی طرز تفکر درباره دسته بندی‌های جنس است؟ در وهله اول، تصورات انسان محورانه از سوژه تمایل دارد تا فرد قائم به ذات را فرض گیرد که حامل صفات ماهوی و غیر ماهوی متعددی است. یک موقعیت فمینیستی انسان محور، جنسیت را صفت فردی می‌داند که آن فرد ذاتا به عنوان جوهر یا “هسته”ی پیشا جنسیتی توصیف شده و فرد خوانده می‌شود که ظرفیتی جهانشمول برای خرد، تامل اخلاقی یا زبان است. با این وجود، تصور جهانشمول از فرد به عنوان نقطه‌ای عزیمتی برای یک نظریه اجتماعی از جنسیت، جای خود را به موقعیت‌های تاریخی و انسان شناسانه داده که جنسیت را رابطه‌ای میان سوژه‌های ساختگی اجتماعی در زمینه‌های مشخص می‌داند. این نقطه نگاه زمینه‌ای یا ارتباطی، اشاره دارد که آنچه فرد “هست” یا در واقع آنچه جنسیت “هست” همواره به روابط

ساخت یافته‌ای وابسته است که فرد یا جنسیت در آن تعیین می‌شود. ۱۷ جنسیت به عنوان یک پدیده زمینه‌ای یا متغیر، معنای وجودی جوهرین را ندارد بلکه نقطه تقارب نسبی میان مجموعه‌ای از روابط خاص فرهنگی یا تاریخی است.

با این وجود ایریگاری “جنس” زنانه را به عنوان نقطه غیاب زبان شناسانه، به عنوان امر امکان ناپذیر یک جوهر گراماتیکی معنایی، و از این رو، به عنوان دیدگاهی که این جوهر را همچون توهم ساکن و بنیادین گفتمان مردانه افشا می‌کند، باقی نگاه می‌دارد. این غیاب در چنین اقتصاد دلالتی مردانه‌ای اصلا نشانه گذاری نشده است - موضوعی که استدلال بوآر (و ویتیک) را مبنی بر اینکه جنس زنانه نشانه گذاری شده در حالیکه جنس مردانه خیر، واژگونه می‌سازد. نزد ایریگاری جنس زنانه “فقدان” یا “دیگری” نیست که به گونه‌ای فراگیر و سلبی، سوژه را در حالت مردانه‌اش تعریف نماید. برعکس جنس زنانه از خود ملزومات بازنمایی طفره می‌رود چرا که او نه “دیگری” است و نه “فقدان”، و نه هیچکدام از این دسته بندی وابسته به سوژه‌ی سارتری و ماندگار به طرح فالوگوستریسم. از این رو، نزد ایریگاری. زنانگی هرگز نمی‌تواند نشانی از سوژه‌ای داشته باشد که بوآر خواهان آن بود. حتی فمینیسم نمی‌تواند با اصطلاحات روابط معین میان مردانه و زنانه در هر گفتمان مفروض نظریه پردازی شده باشد، چرا که گفتمان در اینجا مفهومی مناسب نیست. گفتمان، حتی در حالت متنوع‌اش، شامل کیفیات زبان فالوگوس محور است. بنابراین جنس مونث همچنین سوژه‌ای است که “یکی” نیست. رابطه میان مردانگی و زنانگی در این اقتصاد دلالتی که در آن مردانگی سیکل بسته دال و مدلول را تشکیل می‌دهد، نمی‌تواند بازنمایی شود. به طور متناقض نما، بوآر این امکان ناپذیری را پیشتر در جنس دوم اعلام داشته وقتی که می‌گوید که مردان نمی‌توانستند مسئله زنان را معین کنند چرا که هم می‌خواهند قاضی باشند وهم طرف مخاصمه. ۱۸

تمایز میان موقعیت‌های فوق اصلا از هم گسسته نیست؛ هرکدام از آنها موضع و معنای “سوژه” و “جنسیت” را در زمینه نا متقارن جنسیتی که اجتماعا بنیان نهاده شده مسئله برانگیز می‌کند. امکان‌های

تفسیری جنسیت به هیچ روی از آلترناتیوهای پیشنهادی فوق جدا نیستند. دور مسئله برانگیز تفحص فمینیستی در جنسیت با دو موقعیت نقش بسته است که از یک طرف فرض می‌شود جنسیت مشخصه ثانوی افراد است و از طرف دیگر استدلال می‌شود که هر تصویری از فرد که به عنوان یک سوژه درون زبان جای گرفته، ساختار و امتیاز مرد سالاری است که به طور موثر مانع امکان معنایی و ساختاری جنسیت زنانه می‌شود. نتیجه چنین ناسازگاری قاطعی درباره معنای جنسیت (در واقع چه جنسیت اصطلاحی باشد که در باره آن بحث شود یا چه ساختار گفتمانی جنس، یا شاید زنان یا زن و/یا مردان و مرد بنیادی‌تر باشد) ضرورت بازاندیشی بنیادین بر دسته بندی‌های هویت را در زمینه‌ی روابط نا متقارن بنیادین جنسیت، ایجاب می‌نماید.

نزد بوآر، سوژه در تحلیل وجودی “زن ستیزی” همیشه پیشتر مردانه است، با امر جهان شمول تلفیق شده است و خود را با تمایز از “دیگری” زنانه‌ی می‌سازد که بیرون از هنجارهای جهانشمول شخصیتی، منحصر به فرد، نامید، متجسم و محکوم به همه جایی است. اگرچه بوآر اغلب خواهان حق دانسته شده که زنان سوژه‌های وجودی شوند و در جهانشمولیتی انتزاعی جای گیرند، اما موضع وی همچنین دلالت بر نقدی بنیادین از خود تجسم زدایی سوژه‌ی معرفت‌شناسی مردانه انتزاعی نیز دارد. ۱۹ این سوژه آنچنان انتزاعی است که تجسم اجتماعی نشانه گذاری شده‌اش را انکار می‌کند و حتی، این تجسم انکار و بی ارزش را به فضای زنانگی طرح می‌افکند که موثرا بدن را به عنوان امری زنانه از نو نام گذاری می‌کند. این وابسته‌سازی بدن به جنس مونث همراه با رابطه جادویی متقابل عمل می‌کند که جنس زنانه به بدنش محدود می‌شود و بدن مردانه، به طور کامل نفی شده، به گونه‌ای متناقض نما، به ابزاری معنوی برای یک آزادی ظاهرا بنیادین مبدل می‌گردد. تحلیل بوآر تلویحا این سؤال را پیش می‌کشد: با چه عمل نفی و انکاری، مردانگی همچون امر جهانشمول تجسم زدا طرح افکنده شد و زنانگی به عنوان جنسیتی انکار شده ساخته شد؟ در اینجا دیالکتیک ارباب- بنده کاملا در شرایط غیر دوجانبه‌ی

عدم تقارن جنسیتی بازفرمول بندی شد که از پیش نشان از وجود آنچه‌ی دارد که ایریگاری بعدا اقتصاد دلالتی مردانه توصیف می‌کند که هم شامل سوژه‌ی وجودی می‌شود و هم “دیگری” این سوژه.

بوآر پیشنهاد می‌نماید که بدن زنانه باید موقعیت و ابزاری برای آزادی زنان باشد، نه جوهری محدود و معین. ۲۰ نظریه‌ی تجسم مورد تحلیل بوآر آشکارا با طرح دوباره غیر انتقادی تمایز مسیحی میان بدن و آزادی محدود گشته است. با وجود تلاش‌های قبلی من که می‌خواستم خلاف این را در مورد بوآر نشان دهم، به نظر می‌آید، بوآر درست در همان حال که سنتزی از این دو اصطلاح را پیشنهاد می‌کند، دوآلیسم بدن/ ذهن را باقی نگاه می‌دارد. ۲۱ باقی نگاه داشتن این تمایز خود حاکی از علائم فالوگوستریسم است که بوآر آنرا دست کم می‌گیرد. در سنت فلسفی که با افلاطون آغاز می‌شود و تا دکارت، هوسرل و سارتر ادامه می‌یابد، تمایز هستی‌شناسانه میان روح (آگاهی، ذهن) و بدن، پیوسته روابط سلسله مراتبی و فرمان بردارانه‌ی ذهنی و سیاسی را حمایت می‌کند. ذهن نه تنها بدن را مطیع خود می‌کند بلکه گاهی خیال گریز از جسمانیت بدن را در سر می‌پروراند. وابسته‌سازی‌های فرهنگی ذهن با مردانگی و بدن با زنانگی در حوزه فلسفه و فمینیسم کاملا مکتوب گشته است. ۲۲ در نتیجه، باید در هرگونه بازتولید غیر انتقادی از تمایز ذهن / بدن به سبب حفظ و توجیه سلسله مراتب جنسیتی تلویحی آن، تجدید نظر نمود.

ساختار گفتمانی “بدن” و تفکیک آن از “آزادی” نزد بوآر، به جهت اینکه همراه با محور جنسیت خود تمایز بدن/ذهن را همراه ساخته و تصور شده که تداوم عدم تقارن جنسیتی را روشن می‌کند، با شکست مواجه می‌شود. بوآر رسماً ادعا می‌کند که بدن زنانه درون گفتمان مرد سالار نشانه گذاری شده است تا بدین وسیله بدن مردانه در تلیق با امر جهانشمول نشانه گذاری نشده باقی بماند. ایریگاری به وضوح اظهار می‌دارد که هم نشانگر و هم امر نشانه گذاری شده در روش مردسالارانه دلالت باقی مانده‌اند و بدن زنانه بر طبق آنچه گفته شد از قلمروی قابل نشانه گذاری، “حذف می‌شود” به اصطلاح پسا هگلی، او “باطل” می‌شود، اما باقی نگاه داشته نمی‌شود. در خوانش ایریگاری، دعوی بوآر مبنی بر اینکه زن، “جنس

است ” بدین معنی واژگونه شده است که زن جنسی نیست که برای آن تعیین شده است بلکه این جنس همان جنس مردانه است که به صورت “دیگری” تکرار می‌شود. نزد ایریگاری این روش فالوگوسنتریک از دلالت جنس زنانه همیشه توهماتی از میل خود تقویت کننده خود را بازتولید می‌کند. در عوض اشاره‌ی زبان شناسانه‌ی خود محدودکننده تا دگروارگی یا اختلاف را به زنان اعطا کند، فالوگوسنتریسم به آنان نامی می‌دهد تا زنانگی را تحت الشعاع قرار داده و آنرا محقق سازد.

نظریه پردازی دوگانگی، یگانگی و فراسوی آن.

بوآر و ایریگاری به وضوح بر سر ساختار بنیادینی که عدم توازن جنسیت را بازتولید نموده است، اختلاف نظر دارند؛ بوآر به تقابلی ناموفق دیالکتیک نا متقارن روی می‌آورد، در حالیکه ایریگاری اظهار می‌دارد که دیالکتیک خود تشریح تک منطقی متعلق به اقتصاد دلالتی مردسالار است. اگرچه ایریگاری به وضوح با افشای ساختارهای شناخت شناسانه، هستی شناسانه و منطقی اقتصاد دلالتی مردسالارانه، میدان عمل نقد فمینیستی را توسعه می‌بخشد، دقیقاً به سبب برد جهانی‌اش از قدرت تحلیل کاسته می‌شود. آیا شناخت یک اقتصاد مردسالارانه یکپارچه و تک منطقی میسر است که آرایه‌ای از زمینه‌های تاریخی و فرهنگی را در بر می‌گیرد و اختلاف جنسی در آن رخ می‌دهد؟ آیا ناتوانی در شناخت عملیات خاص فرهنگی ستم جنسی خود نوعی امپریالیسم شناخت شناسانه نیست که این ناتوانی با تشریح ساده تفاوت‌های فرهنگی به عنوان نمونه‌هایی از فالوگوسنتریسمی یکسان، اصلاح نشده است؟ تلاش برای محسوب نمودن فرهنگ‌های “دیگری” به عنوان افزوده‌های متنوع یک فالوگوسنتریسم جهانی عمل مختص‌سازی و انحصاری است که خطر تکرار خودبزرگ بینی فالوگوسنتریسم را دارد و استعمار تفاوتها توسط همسان‌سازی است که در غیر این صورت این تفاوتها آن مفهوم کلیت گرا را به چالش می‌کشاندند.

نقد فمینیستی باید این دعویات کلیت ساز اقتصاد دلالتی مردسالارانه را افشا نموده اما همچنین در رابطه با حرکات خود فمینیسم باید منتقد باقی بماند. تلاش برای تعیین هویت دشمن به عنوان شکلی منفرد و مجزا، گفتمان متقابلی است که به جای ارائه مجموعه متفاوتی از شرایط، تقلید غیر انتقادی از خود راهبردهای طرف ستمگر است. این تاکتیک که در زمینه‌های فمینیستی و آنتی فمینیستی به صورت تک صدا عمل می‌کند نشان می‌دهد که رفتار استعمارکننده اصولاً و به طور کاست ناپذیر مردسالار نیست. این می‌تواند موجب روابط دیگری از فرمان برداری نژادی، طبقاتی و دگرجنس گرا شود که تنها یک بعد از آنها را مشخص می‌کند. (ستم در روابط جنسی، نژادی و طبقاتی به طور منفصل و جدا از هم در زمینه اجتماعی عمل نمی‌کند و چه بسا راهبردی که تنها در برابر ستم جنسی موضع‌گیری کند از لحاظ طبقاتی یا نژادی خود ستمگرانه باشد. باتلر در عبارات فوق این نقد را به تصور یک اقتصاد دلالتی جهانشمول مردسالار مورد نظر ایریگاری وارد می‌داند. همچنین این نقد به تصور وجود یک نظام پدرشاهی فراتاریخی و جهانشمول و سیاستهایی فمینیستی که تنها اختلاف جنسی را مد نظر قرار می‌دهند وارد است.) و مشخصاً فهرست نمودن انواع متعدد ستم، همچنان که شروع به فهرست نمودن کردم، و فرض نمودن و پشت سر هم قرار دادن آنها به طور گسسته در یک محور افقی، نزدیکی آنها را در زمینه‌ی اجتماعی توصیف نمی‌کند. یک مدل عمودی هم به همین ترتیب نارساست؛ ستم‌ها نمی‌توانند به طور خلاصه دسته بندی شوند، به صورت علی به هم مرتبط شوند و در طرح‌های "اصلی" و "اشتقاقی" توزیع شوند. ۲۴ در واقع، حوزه‌ی قدرت که تا حدی با رفتار امپریالیستی مختص‌سازی دیالکتیکی ساخته شده است، از محور اختلاف جنسی فراتر رفته و آنرا در بر گرفته و نگاشتی از اختلافات متقاطع ارائه می‌دهد که نمی‌توان آنها را در اصطلاح فالوگوستنریسم یا هر مورد دیگری به عنوان "شرط ابتدایی ستم" در یک سلسله مراتب، خلاصه نمود. در عوض این یک تاکتیک انحصاری از اقتصادهای دلالتی مردانه است (که مختص‌سازی

دیالکتیکی و سرکوب دیگری تنها یکی از این تاکتیک‌هاست) که به طور مرکزگرایانه برای بسط و توجیه قلمرو مردسالار، اما نه منحصرآ مردسالار، بسط یافته است.

مباحث فمینیستی معاصر در باب ماهیت باوری مشکل جهانشمول بودن هویت زنانه و اعمال ستم مردانه به روش‌های دیگر را مطرح نمود. دعوای جهانشمول بر یک دیدگاه شناخت‌شناسانه‌ی عمومی و متعارف استوار شده‌اند که آگاهی یا ساختارهای مشترک ستم را ساختارهای ظاهرا فرافرهنگی زنانگی، مادرانگی، تمایلات جنسی و یا نوشتار زنانه می‌دانند. بحث آغازین این فصل نشان داد که این رفتار جهانی ساز، موجب انتقادهایی از مقوله زنان شده است که مدعی‌اند دسته بندی "زنان" هنجارین و محرومیت زاست و از ابعاد نشانه گذاری نشده‌ی برتری نژادی و طبقاتی برخوردار است. به عبارت دیگر، تاکید بر به هم پیوستگی و یگانگی دسته بندی زنان موثرا از کثرت امور بینا فرهنگی سیاسی، اجتماعی سرباز می‌زند یعنی درست از آنچه که آرایه‌ی به هم پیوسته و منطقی "زنان" درون آن ساخته می‌شود.

تلاشهایی برای فرمول بندی سیاستهای ائتلافی انجام شده که هیچ فرضی از اینکه محتوای زنان چه خواهد بود در نظر نمی‌گیرند. آنها در عوض، مجموعه‌ای از مواجهات مکالمه‌ای را پیشنهاد می‌کنند که زنان در موقعیت‌های متعدد از هویت‌های مجزا در چارچوب یک ائتلاف آتی سخن می‌گویند. واضح است که ارزش سیاستهای ائتلافی ناچیز پنداشته نمی‌شود، اما خود شکل ائتلاف که ناشی از ظهور و اجتماع غیر قابل پیشگویی موقعیت‌هاست، نمی‌تواند موجب پیشرفتی شود. به رغم انگیزه‌های آشکارا دموکراتیک که برانگیزنده‌ی ساختمان ائتلافی است، نظریه پردازان ائتلاف وقتی می‌کوشند بر شکل ایده‌الی از ساختار ائتلاف پیشرونده را تاکید نمایند که می‌خواهد یگانگی را به عنوان نتیجه تضمین نماید، سهوا خود را حاکم فرایند ائتلاف جای میدهند. تلاش‌های مربوط به اینکه چه چیزی شکل درست مکالمه است و چه چیزی نیست، چه چیزی موقعیت سوژه را شکل می‌دهد و مهمتر از همه، چه زمانی "یگانگی" به دست آمده است، می‌تواند مانع پویایی‌های خود شکل دهی و خود محدود کننده ائتلاف گردد.

تاکید بر پیشروی “یگانگی” ائتلافی به عنوان هدفی که اتحاد را مد نظر دارد، به هر قیمتی لازمی کنش سیاسی است. اما چه نوع سیاستی خواستار این نوع حصول پیشرونده‌ی یگانگی است. شاید یک ائتلاف باید تناقضات را تصدیق نموده و با همان تناقضات شروع به کار کند. شاید همچنانکه بخشی از فهم مکالمه‌ای مستلزم آنست، پذیرش واگرایی، گسست، تلاشی، و پراکنده‌سازی به مثابه بخشی از فرآیند غالباً پیچ در پیچ دموکراسی‌سازی باشد. خود مفهوم “مکالمه‌ای” از لحاظ فرهنگی امری خاص و از لحاظ تاریخی محدود است، در حالی که یک سخنگو در یک مکالمه احساس امنیت می‌کند سخنگوی دیگر ممکن است از چنین امنیتی مطمئن نباشد. ابتدا باید روابط قدرتی که این امکانهای مکالمه‌ای را مشروط و محدود می‌سازند، مورد بررسی قرار گیرند. در غیر این صورت، مدل مکالمه، خطر بازگشت به مدل لیبرال را دارد، که فرض می‌کند عوامل سخنگو از موقعیت‌های برابری در قدرت و سخن برخوردار بوده و پیش‌انگاره‌های یکسانی از آنچه موجب “توافق” و “یگانگی” می‌شود، دارند و در واقع تصور می‌کند که این پیش‌فرض‌ها اهدافی هستند که باید در جستجوی آن بود. تصور اشتباهی است که فرض کنیم دسته بندی به نام “زنان” وجود دارد که به سادگی باید با اجزای متفاوت نژاد، طبقه، سن، قومیت و تمایلات جنسی پر شود تا کامل گردد. فرض ناتمام بودن ذاتی دسته بندی “زنان” اجازه می‌دهد که این دسته بندی جایگاه مداوم معانی متخالف باشد. ناتمامیت تعریفی این دسته بندی به عنوان ایده آل‌هنگارین برکنار از نیروی قهری یاری بخش است.

آیا “یگانگی” برای کنش سیاسی ضروری است؟ آیا تاکید پیش از موقع بر هدف یگانگی سبب حتی پراکندگی بیشتری میان دسته‌ها نمی‌شود؟ شکل‌های مشخصی از پراکندگی، برای کنش ائتلافی یاری بخش است، چرا که در این پراکندگی‌ها، “یگانگی” دسته بندی زنان نه از پیش فرض شده است و نه مطلوب است. آیا “یگانگی”، هنگاری محرومیت را از اتحاد را در سطح هویت شکل نمی‌دهد که موجب طرد کنشهایی می‌شود که از خود مرزهای مفاهیم هویت می‌گسلند، یا اینکه هدف یگانگی دقیقاً همین گسست

از کنش‌های غیرمنطبق با هویت به عنوان یک هدف سیاسی آشکار است؟ با حذف پیش‌انگاره یا هدف “یگانگی” که در هر حالت همیشه در یک سطح مفهومی بنیان نهاده می‌شود، شاید یگانگی‌هایی موقتی در زمینه‌ی کنش‌های به هم پیوسته پدیدار شوند که هدفی جز بیان هویت ندارند. بدون این انتظار اجباری که کنش‌های فمینیستی باید نوعی ثبات، یگانگی و هویت مورد اجماع بنیان نهاده باشند، این کنش‌ها سریعتر آغاز گشته و به نظر با شماری بیشتری از “زنان” هم سو خواهد بود چرا که معنای دسته بندی همیشه قابل مناقشه باقی می‌ماند.

این رویکرد ضد بنیاد گرایانه به سیاست ائتلافی نه تصور می‌کند که هویت یک فرض مقدم است و نه اینکه شکل یا معنای اجتماعی ائتلافی وجود دارد که پیش از دست یابی به ائتلاف، قابل شناسایی است. از آنجا که بیان هویت در اصطلاحات فرهنگی موجود، تعریفی برقرار می‌کند که مانع ظهور مفاهیم هویتی جدید در و از طریق کنش‌های مورد نظر سیاسی می‌شود، تاکتیک بنیادگرایی نمی‌تواند موجب دگرگونی یا توسعه مفاهیم هویتی موجود به مثابه هدفی هنجارین گردد. علاوه بر این، وقتی هویت‌های مورد اجماع و یا ساختارهای مکالمه‌ای مورد اجماع که از طریق آن هویت‌های از پیش مفروض مطرح گشته‌اند، دیگر موضوع یا سوژه‌ی سیاست را شکل ندهند، بنابراین هویت‌ها می‌توانند به وجود آیند و وابستگی خود را به کنش‌های مشخص که آنها را تشکیل داده، فسخ نمایند. (هویت‌های از پیش مفروض هرگونه وابستگی و انعطاف نسبت به کنش‌های مشخص سیاسی را از دست داده و به عنوان یک پیش فرض بنیادگرا از درک ستم موجود و تاکتیک ملازم با آن ناتوان می‌مانند- مترجم) برخی کنش‌های سیاسی هویت‌ها را بر مبنایی تصادفی بنیان می‌نهند تا تمامی اهداف مورد نظر خود را به انجام رسانند. سیاست‌های ائتلافی نه به دسته بندی مبسوط “زنان” احتیاج دارند و نه به منیتی باطنا متکثر که به یکباره پیچیدگی خود را ارائه نماید. جنسیت پیچیدگی است که تمامیت آن همیشه معوق شده است. در هر زمان مشخص هیچگاه از آنچه که هست، کامل و بسته نیست. پس یک ائتلاف باز، هویت‌هایی را تصدیق خواهد نمود که مطابق اهداف مورد

نظر به تناوب بنیان نهاده شده و رها شده‌اند؛ این اجتماع گشوده‌ای خواهد بود که همگرایی و واگرایی‌ها متکثر را مجاز شمرده بی آنکه از فرجام‌های هنجارین تعریفی بسته اطاعت کند.

هویت، جنس و متافیزیک جوهر

پس هویت چه معنایی می‌تواند داشته باشد و چه چیز این فرض را بنیان می‌نهد که هویتها، به خودی خود یگانه‌اند و با گذشت زمان همچنان همسان، تک آوا و دارای پیوستگی منطقی باقی می‌مانند؟ مهمتر اینکه این فرضیات چگونه نشانگر مباحثِ “هویت جنسیتی” اند؟ اشتباه است که گمان کنیم بحث از “هویت” باید مقدم بر بحث در باب هویت جنسیتی باشد بدین دلیل ساده که افراد فقط با جنسیتی شدن و با پیروی از استانداردهای قابل تشخیص فهم پذیری جنسیت، فهم پذیر می‌شوند. مباحث جامعه‌شناسی عرفا سعی می‌کنند مفهوم فرد را با شرایط یک عامل درک کنند که حق تقدمی هستی‌شناسانه بر نقش‌ها و کارکردهایی دارد که از آن طریق معنا و پدیدار اجتماعی این عامل تصور می‌شود. در خود گفتمان فلسفی، مفهوم “فرد” جزئیات تحلیلی را با این فرض در خود جا می‌دهد که هر زمینه اجتماعی که شخص “در” آن باقی می‌ماند به طریقی بیرونی با ساختار تعریفی فردیت یعنی آگاهی، ظرفیت زبان یا تامل اخلاقی ارتباط می‌یابد. اگرچه این ادبیات (فلسفی) در اینجا مورد بررسی قرار نگرفته است، یک هدف از چنین تفحصی تمرکز بر مکاشفه و واژگون‌سازی انتقادی است. از آنجاییکه در مسائل فلسفی، این سؤال که چه چیز “هویت شخصی” را شکل می‌دهد تقریباً همواره بر این مسئله تاکید می‌کند که چه شکل درونی در شخص وجود دارد که موجب پیوستگی و خودهمسانی شخص با گذشت زمان می‌شود، مسئله این خواهد بود که: تا چه حد کنش‌های نظم‌دهنده‌ی آرایش و تقسیم جنسیتی هویت و ارتباط منطقی درونی سوژه و به واقع وضعیت یگانه‌ی فرد را شکل می‌دهند. تا چه حد “هویت” یک ایده آل هنجاری است تا یک صورت توصیفی تجربه؟ و این کنش‌های نظم‌دهنده چگونه بر جنسیت و همنچنین بر مفاهیم فرهنگی هویت

حکم می‌رانند؟ به عبارت دیگر "ارتباط منطقی" و "پیوستگی" "فرد" صور منطقی و تحلیلی شخصیت و فردیت نیست، بلکه هنجارهای اجتماعی است که در فهم پذیری ما حفظ گشته و بنیان نهاده می‌شود. از آنجایی که هویت از طریق تثبیت مفاهیم جنس، جنسیت و تمایلات جنسی، حفظ می‌گردد، خود مفهوم "فرد" به سبب ظهور فرهنگی موجودیت‌های "متناقض" و "ناپیوسته"ی جنسیتی مورد تردید واقع می‌شود، یعنی موجودیتهایی که به عنوان فرد ظاهر می‌شوند اما از مطابقت با هنجارهایی جنسیتی قابل فهم فرهنگی که فرد را تعریف نموده، ناتوان می‌مانند.

جنسیت‌های "قابل فهم"، جنسیت‌هایی هستند که به معنایی، روابط ذاتی و پیوسته‌ای را میان جنس، جنسیت، کنش‌های جنسی و میل برقرار و حفظ می‌کنند. به عبارت دیگر، اشباح ناپیوستگی و ناسازگاری که تنها در رابطه با هنجارهای پیوستگی و تداوم موجود قابل اندیشیدن‌اند، دائما تحت قوانینی ممنوع و تولید می‌شوند که خود این قوانین پیوسته میان جنس بیولوژیکی، جنسیت‌های فرهنگی ساخت یافته و "تجلی" یا "تاثیر" جنس و جنسیت در آشکارسازی میل جنسی از طریق کنش جنسی، خطوط تبیینی و علی برقرار می‌کنند.

همانطور که میشل فوکو به طعنه بیان می‌کند این تصور که جنس "حقیقتی" دارد دقیقا توسط کنش‌های نظم دهنده‌ای تولید شده که هویت‌های به هم پیوسته را از طریق ماتریکس هنجارهای جنسیتی به هم پیوسته، تولید می‌کند. دگرجنس گرا کردن میل مستلزم و موجد تقابل‌های گسسته و نامتوازن میان "مردانگی" و "زنانگی" است که صفات گویای "مذکر" و "مونث" دانسته شده‌اند. ماتریکس فرهنگی که بواسطه‌ی آن هویت جنسیتی قابل فهم می‌گردد، نیازمند آن است که انواعی از "هویتها" نتوانند "موجودیت" یابند - یعنی آن هویت‌هایی که در آن جنسیت از جنس پیروی نمی‌کند و نیز هویت‌هایی که در آن کنش‌های میل نه از جنس تبعیت می‌کنند و نه از جنسیت. "تبعیت" در این زمینه، رابطه‌ای است سیاسی که مستلزم نهادینه شدن توسط قوانین فرهنگی است که شکل و معنای تمایل جنسی را تنظیم و

ایجاد می‌کنند. در واقع دقیقاً بدین خاطر که انواع مشخصی از "هویت‌های جنسیتی" از پیروی و مطابقت با هنجارهای قابل فهم فرهنگی ناتوان می‌مانند، این هویت‌های جنسیتی تنها به عنوان ناتوانی‌هایی تکوینی یا امکان ناپذیری منطقی در درون این حوزه پدیدار می‌شوند. با وجود این، تأکید و تکثیر این هویت‌های جنسیتی ناتوان از تبعیت، فرصتی انتقادی جهت افشای محدودیتها و فروض نظم دهنده‌ی این قلمروی قابل فهم فراهم می‌آورد و در نتیجه این فرصتی است تا درون همین ماتریکس، یک ماتریکس فهم پذیری هم‌اورد و ماتریکسهایی واژگونه کننده از بی‌نظمی و آشفتگی جنسیتی بازگشوده شود.

اما قبل از ملاحظه‌ی چنین کنش‌های آشفته کننده و بی‌نظم، مهم است که درکی از "ماتریکس فهم پذیری" داشته باشیم. آیا این امر یکتا و منفردی است؟ از چه چیز ترکیب شده است؟ چیست این اتحاد غریبی که تصور می‌شود میان یک نظام دگرجنس‌گرایی اجباری و دسته بندی‌های گفتمانی که مفاهیم هویتی جنس را بنا می‌نهد، وجود دارد؟ اگر "هویت"، معلول کنشی گفتمانی است، تا چه حد هویت جنسیتی رابطه‌ای میان جنس، جنسیت، کنش جنسی و میل و محصول کنش نظم دهنده‌ای که دگرجنس‌گرایی اجباری دانسته می‌شود، تعبیر می‌شود؟ آیا این تعبیر بازهم ما را به چارچوب کلیت ساز دیگری بازمی‌گرداند که دگر جنس‌گرایی اجباری به عنوان علت یگانه ستم جنسیتی صرفاً جایگاه فالوگوستریسم فرض می‌شود؟

در طیف نظریه پسا ساختارگرا و فمینیسم فرانسوی، رژیم‌های متفاوت بسیاری در تولید مفاهیم هویتی جنس شناخته شده‌اند. واگرایی میان این موقعیت‌ها را در نظر بگیرید از ایرگیری که مدعی است تنها یک جنس وجود دارد و آن مردانگی است و خود را در و از طریق تولید "دیگری" بیان می‌کند، و موقعیت‌هایی مانند فوکو که تصور می‌کند دسته بندی جنس چه مردانه چه زنانه، محصول توزیع اقتصاد نظم دهنده تمایل جنسی است. همچنین استدلال ویتینگ را در نظر آورید که دسته بندی جنس تحت شرایط دگرجنس‌گرایی اجباری، همیشه زنانه است (مردانگی بی‌نشان و از این رو همیشه مترادف با امر

جهانشمول باقی می‌ماند). با این وجود ویتگی به طور متناقض نمایی با فوکو در این دعوی توافق دارد که دسته بندی جنس خود مایل است از طریق ایجاد گسست و جابجایی در هژمونی دگرجنسگرا ناپدید و پراکنده گردد.

در اینجا مدل‌های توضیحی متعدد به روش‌های بسیار متفاوتی اشاره می‌کنند که در این روشها، دسته بندی جنس بسته به نحوه‌ی مطرح شدن زمینه قدرت، درک می‌شوند. آیا امکان دارد مجموعه‌ی این حوزه‌های قدرت را باقی نگاه داشته و بواسطه زمینه‌های مولد این حوزه‌های قدرت ببانداشیم؟ از یک طرف، نظریه ایریگاری در باب اختلاف جنسی، اشاره دارد که زنان هرگز نمی‌توانند بر اساس مدل یک "سوژه" در نظام‌های بازنمایی عرفی متعلق به فرهنگ غربی درک شوند، دقیقاً بدین خاطر که زنان دچار بتوارگی بازنمایی‌اند و در نتیجه اینچنین غیر قابل عرضه‌اند. زنان هرگز نمی‌توانند در تطابق با این هستی‌شناسی جوهرها، "موجودیت" یابند، چرا که آنها در رابطه‌ای متفاوت و محروم قرار می‌گیرند که این قلمرو با آن مرزبندی می‌کند. زنان همچنین "تفاوت"ی هستند که نمی‌توانند همچون نفی ساده یا دیگری سوژه‌ی همیشه-پیشتر- مردانه درک شوند. همانطور که پیشتر ذکر آن رفت، آنها نه سوژه‌اند و نه دیگری این سوژه، بلکه یک تفاوت با اقتصاد تقابل‌های دوتایی هستند، که دوتایی بودن آن خدعه‌ای است جهت توجیه یکپارچگی مردانه.

با این وجود، مسئله مرکزی همه این دیدگاه‌ها این مفهوم است که جنس درون زبان هژمونیک همچون یک جوهر، یک گفتار ماورا طبیعت و وجودی خودبنیاد ظاهر می‌شود. این ظهور، از طریق پیش اجراگری performative زبان و/ یا گفتمانی حاصل می‌آید که این واقعیت را پنهان می‌سازند که "وجود" یک جنس یا یک جنسیت بنیادا ناممکن است. نزد ایریگاری، گرامر هرگز قادر نیست شاخص راستینی برای روابط جنسیتی باشد چرا که گرامر مدل جوهرین جنسیت را به مثابه رابطه‌ای دوتایی میان سویه‌های قابل عرضه و مثبت تایید می‌کند. ۲۵ از نظر ایریگاری، گرامر ماهیت‌های جنسیت که مردان و زنان و نیز

صفات آنها یعنی مردانه و زنانه را فرض می‌گیرد، نمونه‌ای از دوتایی است که نقابی است برای پوشاندن گفتمان هژمونیک و و تک صدای مردانگی، فالوگوسنتریسم و فروگذاری زنانگی به مثابه ماوای تکثری ویرانگرانه. نزد فوکو، گرامر جوهرین جنس، یک رابطه دوتایی ساختگی میان جنس‌ها و نیز به هم پیوستگی درونی ساختگی را در هر کدام از سویه‌های این دوتایی تحمیل می‌کند. تنظیم دوگانه‌ی تمایل جنسی بر مبنای زن و مرد، کثرت ویرانگرانه آن تمایل جنسی را که می‌تواند برتری‌های پزشکی حقوقی و تناسلی دگرجنس‌گرا را در هم بشکند، سرکوب می‌کند.

نزد ویتیک، محدودیت دوگانه بر جنس‌ها، در خدمت فرضیات تناسلی و تولید مثلی یک نظام دگرجنس‌گرای اجباری است، که گهگاهی او مدعی می‌شود که سرنگونی چنین دگرجنس‌گرایی اجباری اومانیسیم راستینی از "فردیتی" را خواهد گشود که از قید و بندهای جنس خلاصی یافته است. در جاهای دیگر، وی اشاره می‌کند سرشاری و انتشار یک اقتصاد شهوانی و غیر فالوس محور، توهمات جنس، جنسیت و هویت را باطل خواهد نمود. و حتی در جاهای دیگر متن او، به نظر می‌رسد که "لزبین" همچون جنس سومی ظاهر می‌شود که وعده‌ی فراروی از محدودیت دوگانه بر جنس را می‌دهد که دگرجنس‌گرایی اجباری تحمیل نموده است. ویتیک در دفاع خود از "سوژه‌ی شناسنده" نشان می‌دهد که هیچ نزاع متافیزیکی با روش‌های برتری طلبانه‌ی دلالت یا بازنمایی ندارد، در واقع، سوژه با صفت اراده و خودتصمیم‌گیرنده‌اش، موجب احیای دوباره عامل برگزیده وجودی به نام لزبین می‌شود: "ظهور سوژه‌های فردی اول از هر چیز خواستار نابودی دسته بندی‌های جنس هستند... لزبین تنها مفهومی است که آنرا فراتر از دسته بندی جنس می‌دانم". ۲۶ وی سوژه را به عنوان امری الزاما مردانه که مطابق قوانین الزاما نمادین پدرشاهی است، نقد نمی‌کند، بلکه در جایگاه سوژه پدرشاهی، سوژه‌ی معادل لزبین را به عنوان به کاربرنده‌ی زبان، پیشنهاد می‌کند. ۲۷

نزد بوآر مانند ویتیک، تعیین هویت زنان با "جنس"، به معنای تلفیق دسته بندی زنان با صور ظاهرا جنسی شدهی بدنهای شان است و از این جهت، به معنای خودداری از اهدای آزادی و استقلال به زنان به همان طریقی است که مردان از آن برخوردارند. بنابراین نابودی دسته بندی جنس، به معنای نابودی یک صفت خواهد بود، یعنی "جنس" که از طریق رفتاری به کل زن ستیزانه، جای فرد و کوچیتوی خودمختار را اشغال می‌کند. به عبارت دیگر، تنها مردان "شخص" هستند و هیچ نوع جنسیتی جز زنانگی وجود ندارد:

"جنسیت (و نه جنسیتها- مترجم) شاخص زبانشناسانه تقابل سیاسی میان جنس‌هاست. جنسیت در اینجا به صورت صیغه مفرد استفاده شده است چرا که به واقع دو جنسیت وجود ندارد. تنها یک جنسیت وجود دارد: زنانگی. مردانگی جنسیت نیست. چرا که مردانگی، مردانگی نیست بلکه امری کلی است." ۲۸

بنابراین ویتیک دعوت به نابودی "جنس" می‌کند تا زنان بتوانند موقعیت سوژهی جهانشمول را اتخاذ نمایند. برای رسیدن به این نابودی، "زنان" باید هر دو دیدگاه جهانشمول و جزئی را در نظر گیرند. ۲۹ لزبین ویتیک به عنوان سوژه‌ای که می‌تواند ذات خود را به طور جهانشمول با آزادی تحقق بخشد، پیشفرضیات هنجارین ایده آل‌های اومانستی مبتنی بر متافیزیک جوهر را بیشتر تایید می‌کند تا مخالفت. در این رابطه، ویتیک از ایریگاری متمایز می‌گردد نه فقط به سبب تقابل‌های اکنون آشنای ماهیت باوری و ماتریالیسم، ۳۰ بلکه با تبعیت از اصطلاحات متافیزیک جوهر که موید مدل هنجارین اومانستی به عنوان چارچوبی برای فمینیسم است. در جایی که به نظر می‌آید ویتیک بر پروژه بنیادین آزادی لزبین صحه گذارده و بر تمایز میان "لزبین" و "زن" تاکید کرده است، او این پروژه را با دفاع از "شخص" پیشاجنسیتی که مشخصه‌ای است برای آزادی، به انجام می‌رساند. این حرکت نه تنها موقعیت پیشا اجتماعی آزادی بشری را تایید می‌کند بلکه بر متافیزیک جوهر که مسئول تولید و طبیعی‌سازی خود دسته بندی جنس است، صحه می‌گذارد.

متافیزیک جوهر، عبارتی است که با نیچه در نقد معاصر از گفتمان فلسفی آمیخته است. مایکل هار Michel Haar "در تفسیری بر نیچه"، نشان می‌دهد که شماری از هستی‌شناسی‌های فلسفی به دام توهمات "وجود" و "جوهر" در افتاده‌اند که از این باور آب می‌خورد که قواعد گرامری نهاد و مسند، نتیجه‌ی واقعیت هستی‌شناسانه پیشینی جوهر و صفت را منعکس می‌کند. هار استدلال می‌کند که این شالوده‌ها ابزارهای فلسفی ساختگی را شکل می‌دهند که به سادگی توسط آن مفاهیم نظم و هویت بنیان نهاده می‌شود. این شالوده‌ها به هیچ روی، نظم صحیح چیزها را آشکار یا بازنمایی نمی‌کنند. این نقد نیچه برای اهداف ما وقتی که بردسته بندی‌های روانشناسی حاکم بر طرز تفکر عمومی و نظری در باب هویت جنسیتی به کار رود، آموزنده خواهد بود. بر طبق نظر هار، نقد متافیزیک جوهر، نقدی است از خود مفهوم شخص روانشناسانه به عنوان چیزی جوهرین:

"نابودی منطبق به کمک تبارشناسی آن، موجبات نابودی دسته بندی‌های روانشناسی مبتنی بر این منطق را نیز فراهم می‌آورد. تمامی دسته بندی‌های روانشناسی (اگو، فرد، شخص) از توهم هویت جوهرین و ذاتی نشأت می‌گیرند. اما این توهم اساسا به این خرافه بر می‌گردد که نه تنها عموم بلکه فیلسوفان را نیز می‌فریبد - یعنی باور به زبان و دقیقت، حقیقت مقولات گرامری. این گرامر (ساختار نهاد subject و مسند predicate) بود که الهام بخش این یقین دکارتی بود که "من" سوژه‌ی "اندیشه" است، از آنجایی که اندیشه‌ها بیشتر از "من" ناشی می‌شوند: در تمامی موارد ذیل، ایمان به گرامر اراده‌ای را حمل می‌کند که گویی این موارد "علت" افکار شخص می‌باشند: سوژه، خود، فرد، تنها مفاهیمی کاذب هستند که به یگانگی‌های ساختگی ذوات تبدیل می‌شوند اما در آغاز تنها واقعیتی زبانی دارند. " ۳۱

ویتگ با اظهار اینکه اشخاص در زبان بدون نشانه‌ی جنسیت نمی‌توانند دلالت شوند، نقدی جای‌گزين فراهم می‌آورد. وی تحلیلی سیاسی از گرامر جنسیت در زبان فرانسوی ارائه می‌کند. از نظر ویتگ،

جنسیت نه تنها اشخاص را تعیین و "محدود" می‌کند بلکه ایپستمهای مفهومی شکل می‌دهد تا جنسیت دوگانه را جهانشمول نماید. گرچه زبان فرانسوی به تمامی اسامی دیگر به جز اشخاص نیز جنسیتی اطلاق می‌کند، ویتینگ استدلال می‌کند که تحلیل او برای زبان انگلیسی نیز صادق است. ویتینگ در آغاز (۱۹۸۴) *The Mark of Gender* می‌نویسد:

"شان جنسیت، بر طبق نظر متخصصین علم نحو، با ذوات مرتبط است. آنها از جنسیت با اصطلاحات کارکردی سخن می‌گویند. اگر در معنای جنسیت تردید کنند شاید به مزاح، آنرا "جنس ساختگی" بخوانند... تا آنجا که به دسته بندی شخص مربوط است، هر دو زبان انگلیسی و فرانسوی، به یک اندازه حامل جنسیت‌اند. در واقع، هر دو یک مفهوم هستی شناسانه اولیه ارائه می‌کنند که در زبان موجب تقسیم موجودات به جنس‌ها می‌گردد. جنسیت به منزله‌ی مفهومی هستی شناسانه که با طبیعت وجود سر و کار دارد همراه با توده‌ی عظیمی از مفاهیم اولیه دیگر متعلق به همین خط فکری، به نظر، از اساس به فلسفه تعلق دارد. ۳۲"

نزد ویتینگ، "تعلق جنسیت به فلسفه"، تعلق به "آن دسته از مفاهیم بدیهی است که فیلسوفان بدون اعتقاد بدانها، نمی‌توانند استدلال نمایند و نزد آنها بدون آنکه نیاز به گفتن باشد این مفاهیم پیش از هر اندیشه‌ای، هر نظم اجتماعی، در طبیعت وجود دارد" ۳۳. دیدگاه ویتینگ با این گفتمان عامه پسند از هویت جنسیتی که به طور غیر انتقادی نسبت فعلی "وجود" را به جنسیت‌ها و تمایلات جنسی اطلاق می‌کند، تایید می‌شود. ادعای بدیهی انگاشته شده‌ی زن بودن و دگرجنسگرا بودن، علائم همین متافیزیک ذوات جنسیتی است. در هر دو مورد "مرد" و "زن"، این دعوی می‌خواهد مفهوم جنسیت را تابعی از هویت گرداند و این نتیجه را حاصل کند که یک شخص، یک جنسیت است و کسی است که به خاطر جنس‌اش، معنای روانی فردیت و تجلی‌های متعدد این فردیت روانی او، برجسته‌ترین حالت وجودی میل جنسی است.

در چنین زمینه پیشا فیمینیستی، جنسیت که به طور ساده انگارانه (تا انتقادی) با جنس خلط شده است، همچون اصل یگانه‌ی فردیت متجسم، این یگانگی جنسیتی خود را ورای و برعلیه "جنس مخالف" حفظ می‌کند. به گونه‌ای که تصور می‌شود جنس مخالف از یک ساختار موازی برخوردار است و در عین حال یک وابستگی درونی به جنس مخالف را در میان جنس، جنسیت و میل خود حفظ می‌کند. بیان "احساس می‌کنم زنی را دوست دارم" از طرف یک مونث و یا گفته "احساس می‌کنم مردی را دوست دارم" از طرف یک مذکر، این پیش فرض را در بر دارد که در هیچکدام از حالتها ادعایی بی معنا و افزودنی وجود ندارد. چرا که این ادعا باز نمود جنسیتی بر آمده از ذات شخص فرض می‌شود. - مترجم گرچه بديهی به نظر می‌رسد که آناتومی خاصی مسلم فرض شود (گرچه ما بعدا خواهیم دید که این طرح مسلم بودن آناتومی نیز پر از اشکالات است)، این تجربه‌ی یک سرشت روانی جنسیتی یا هویت فرهنگی، یک موفقیت (در رابطه جنسی) تصور می‌شود. بنابراین "احساس می‌کنم زنی را دوست دارم" فقط تا آن حد درست است که مطالبه آرتا فرانکلین Aretha Franklin از دیگری مشخص فرض شده باشد: "تو این احساس را در من به وجود آوردی که یک زن طبیعی را دوست دارم" ۳۴. این موفقیت در دوست داشتن دیگری، نیازمند تفاوت گذاری از جنسیت مخالف است. بنابراین فرد، جنسیت فرد است تا آن حد که فرد، جنسیت دیگری نیست، فرمول بندی که متضمن و موید محدودیت جنسیت در این جفت دوتایی است.

جنسیت تنها وقتی می‌تواند یگانگی تجربه‌ی جنس، جنسیت و میل را از هم تفکیک کند که بتوانیم دریابیم جنس به معنایی جنسیت (که در اینجا جنسیت یک نقش روانی و / یا فرهنگی از فردیت است) و میل (که در اینجا میل دگرجنس گراست و از این رو خود را از طریق ایجاد رابطه‌ای تقابلی با آن جنسیت دیگری که بدان میل می‌ورزد، تفاوت گذاری می‌کند) را ناگزیر می‌سازد. یگانگی یا پیوستگی درونی هر دو جنسیت، مرد یا زن، بدین طریق نیازمند دگرجنس گرایی تقابلی و پایدار است. این دگرجنس گرایی نهادین، هم مستلزم و هم مولد یکرختی هر کدام از سویه‌های جنسیتی است که امکان‌های جنسیتی را در

یک نظام جنسیتی متقابل و دوگانه محدود می‌نماید. این تصور از جنسیت، نه تنها رابطه‌ای علی میان جنس، جنسیت و میل را پیش فرض می‌گیرد بلکه همچنین تصور می‌کند که میل، جنسیت را منعکس و بیان نموده و جنسیت نیز جنس را منعکس می‌کند. تصور می‌شود که یگانگی متافیزیکی این سه مورد یعنی جنس، جنسیت و میل، برآستی با یک میل تفاوت گذار به جنسیت متقابل یعنی به شکل دگرجنس گرایی تقابلی، تایید و تصریح می‌شود. چه پارادایم طبیعت گرایانه باشد که پیوستگی علی میان جنس و جنسیت و میل را برقرار می‌کند و چه پارادایم بیانی -معتبر باشد که تصور می‌کند فردیت درست و معتبر (ونه منحرف) همزمان و پی در پی در جنس، جنسیت و میل آشکار می‌شود، در اینجا به زعم ایریگاری "روای قدیمی تقارن" پیشفرض انگاشته شده، تجسم یافته و عقلانی می‌گردد.

این طرح خشن از جنسیت، راهنمای درک دلایل سیاسی دیدگاه ذات نگر از جنسیت است. نهاد دگرجنس گرایی طبیعی شده و اجباری نیاز دارد تا جنسیت را در رابطه‌ای دوتایی تنظیم نماید که سویه مردانه را از سویه زنانه متفاوت می‌کند و این تفاوت گذاری از طریق کنش‌های میل دگرجنس گرا انجام می‌پذیرد. عمل تفاوت گذاری دو سویه‌ی متقابل دوتایی موجب تثبیت هر سویه و پیوستگی درونی میان جنس، جنسیت و میل می‌شود.

جایگزین راهبردی این رابطه دوتایی و مبتنی بر متافیزیک جوهر، بازهم متضمن این فرض است که دسته بندی‌های مونث و مذکر، زن و مرد مشابه در چارچوبی دوگانه تولید شده‌اند. فوکو تلویحا چنین تفسیری را می‌پذیرد. در فصل پایانی جلد اول "تاریخ تمایل جنسی" *The History of Sexuality*. و در مقدمه‌ی کوتاه اما مهم او در باره‌ی هرکولین باربین، دفترچه وقایع روزانه به تازگی کشف شده‌ی یک هم‌افرادیت قرن نوزدهم، ۳۵ فوکو اشاره می‌کند که دسته بندی جنس، پیش از هر دسته بندی اختلاف جنسی، خود بواسطه شکل خاص تاریخی تمایل جنسی ساخته شده است. تولید تاکتیکی دسته بندی دوگانه و گسسته‌ی جنس، با فرض نمودن جنس به عنوان علتی برای تجربه، رفتار و میل جنسی، اهداف

راهبردی خود این ابزار تولید را پنهان می‌کند. جستار تبارشناسانه‌ی فوکو این “علت” ظاهری را به عنوان “یک معلول” و محصول رژیم مشخصی از تمایل جنسی افشا می‌کند، رژیمی که با ایجاد دسته بندی‌های گسسته‌ی جنس به عنوان کارکردهای بنیادین و علی در هر مبنای گفتمانی تمایل جنسی، در پی تنظیم و کنترل تجربه جنسی است. (فوکو تمایل جنسی را معلول جنس انسانها نمی‌داند بلکه برعکس قائل به وجود گفتمانی از تمایل جنسی است که با ایجاد علتی ساختگی به نام جنس، اهداف سیاسی و انضباطی خود را پنهان می‌سازد- مترجم) مقدمه‌ی فوکو بر روزنامه‌های هرفرادیت، هرکولین باربین، اظهار می‌دارد که نقدی تبارشناسانه از این دسته بندی‌های متجسم جنس، نتیجه‌ی سهوی اندسته از کنش‌های جنسی است که نمی‌تواند در گفتمان پزشکی حقوقی دگرجنس‌گرایی طبیعی، لحاظ شود. هرکولین یک هویت نیست بلکه امکان ناپذیری جنسی یک هویت است. اگرچه عناصر کالبدشناسی مذکر و مونث، پیوسته در این بدن توزیع شده‌اند، اما منشا راستینی برای این رسوایی دسته بندی جنسی نیست. قراردادهای زبانی که منیت‌های جنسیتی را تولید می‌کنند در مورد هرکولین درست از انرو به محدودیت می‌رسند که او موجب همگرایی و بهم ریختگی قواعدی می‌گردد که بر جنس/جنسیت/میل حاکم است. هرکولین سویه‌های یک نظام دوتایی را گسترش داده و بازتوزیع می‌کند، اما خود همین بازتوزیع، این سویه‌ها را از هم گسلانده و در بیرون از خود باینری تکثیر می‌کند. به زعم فوکو، هرکولین در دوتایی جنسیتی، قابل دسته بندی شدن نیست؛ همگرایی آشفته دگرجنس‌گرایی و هم جنس‌گرایی در او بواسطه ناپیوستگی کالبد شناسانه او، نه هرگز علی بلکه صرفاً تصادفی است. برداشت فوکو از هرکولین مورد تردید است، ۳۶ اما تحلیل فوکو این اعتقاد جالب توجه را در بردارد که چندگونگی جنسی یا هتروژنیت، (که به طور متناقض نما توسط “دگر” جنس‌گرایی طبیعی شده ممنوع گشته است) نشانگر نقدی بر متافیزیک جوهر است که دسته بندی‌های هویت‌مند جنس را بنا می‌نهد. فوکو تجربه‌ی هرکولین را “جهان لذاتی تصور می‌کند که در آن موشها بدون گربه آویخته می‌شوند” (یک اصطلاح - مترجم) ۳۷ لبخندها، شادی‌ها، لذات، کیفیاتی هستند

بدون آنکه جوهرهای ثابتی بدان نسبت داده شود. این صفات شناور به امکان تجربه جنسیتی اشاره دارند که از طریق گرامر جوهر ساز و سلسله مراتبی نامها(ماده بسیط) و صفات (خصوصیات ماهوی و عرضی) به چنگ آورده نمی‌شود. فوکو با این خوانش شتابان از هرکولین، یک هستی‌شناسی از صفات تصادفی را پیشنهاد می‌کند که بداهت هویت را به مثابه یک اصل محدود فرهنگی نظم و سلسله مراتب و یک داستان نظم دهنده افشا می‌کند.

اگر می‌توان از یک “مرد” با صفت مردانه سخن راند و این صفت را صورت رضایتمند اما تصادفی این مرد دانست، پس همچنین می‌توان از یک مرد با صفت زنانه سخن گفت، هرچه که باشد تمامیت و درستی جنسیت را حفظ نمی‌کند. اگر ما پیشتر زن و مرد را به عنوان جوهرهای ثابت باطل نماییم، پس دیگر نمی‌توان صور جنسیتی ناهمگون را به عنوان مشخصات ثانوی و تصادفی، تابعی از یک هستی‌شناسی جنسیتی که بنیادا کامل است، در نظر آوریم. اگر مفهوم جوهر پایدار، یک داستان ساختگی است که از طریق نظم بخشیدن اجباری صفات به پی رفت‌های جنسیتی به هم پیوسته ایجاد شده‌اند، پس ظاهرا جنسیت به مثابه جوهر و قابلیت وجودی اسامی زن و مرد، با بازی ناهمگون صفاتی که موفق به پیروی از مدل‌های فهم پذیر علی و پی رفتی نمی‌شوند، به چالش کشیده می‌شود.

ازاین رو ظاهر یک جوهر پایدار یا من جنسیتی شده، امری که رابرت استولر Robert Stoller روانپزشک “هسته جنسیتی” می‌نامد ۳۸، با تنظیم صفات در راستای خطوط فرهنگی ساخت یافته‌ی پیوستگی، تولید می‌شوند. در نتیجه، افشای این داستان ساختگی، مشروط به بازی نامنظم صفاتی است که از جذب شدن در چارچوب از پیش ساخته‌ی نامهای اصلی و صفات تابع مقاومت می‌ورزند. البته همیشه می‌توان استدلال نمود که صفات ناهمگون، به طور معطوف به گذشته، به بازتعریف همان هویت‌های قائم به ذاتی می‌پردازند که گفته می‌شود تغییر می‌یابند و از این رو برای دربرگرفتن امکان‌های (درون) دسته بندی ذاتی جنسیت که پیشتر محروم مانده‌اند، مجبورند این دسته بندی‌ها را بسط دهند. اما اگر این ذوات

چیزی نیستند جز پیوستگی‌هایی که با نظم بخشیدن به صفاتی تصادفی ایجاد شده‌اند به نظر می‌رسد که هستی‌شناسی ذوات، خود تنها یک ساخته‌ی مصنوعی اما اساسا غیر ضروری باشد.

بدین معنی، جنسیت یک نام نیست اما مجموعه‌ای از صفات شناور و آزاد هم نیست، زیرا دیدیم که اثر ذاتی جوهر، به طور اجرا گر از طریق کنش‌های تنظیمی پیوستگی جنسیتی تولید و تحمیل می‌شود. (باتلر فوکو را از این جهت نقد می‌کند که او گرچه وجود جوهرهای جنسیتی را رد می‌کند اما وجود مجموعه‌ای از رفتارها و خصایص جنسیتی متکثر را پیش فرض می‌گیرد در حالی که از نظر باتلر این رفتارها نیز تنها در عین اجرا و انتساب به یک جنسیت موجودیت می‌یابند و از پیش وجود ندارند - مترجم) از این رو در گفتمان جایگزین برای متافیزیک جوهر، جنسیت اجرا گر می‌شود یعنی شکل بخشیدن به هویتی است که برای بودن منظور شده است. در این حالت، جنسیت همیشه یک فعل است، نه فعلی با سوژه‌ای که تصور می‌رود پیش از عمل وجود داشته است. در این مبارزه جهت بازاندیشی بر دسته بندی‌های جنسیتی خارج از متافیزیک جوهر، باید به دعوی نیچه در تبارشناسی اخلاق رجوع نماییم که می‌گوید: "فراسوی فعل، نمود و شدن، هیچ "وجودی" در کار نیست؛ فاعل، صرفا داستانی است که به فعل اضافه شده است، فعل همه چیز است" ۳۹ یک کاربرد این گفته را که خود نیچه پیش بینی نکرده یا چشم پوشی کرده است، ما باید به عنوان نتیجه توضیح دهیم:

فراسوی تجلی‌های جنسیت، هیچ هویت جنسیتی وجود ندارد؛ این هویت به طور اجرا گر با همان تجلی‌هایی تولید می‌کنند که معلول آن تصور می‌شود.

زبان، قدرت و راهبردهای جایگزین

با این وجود، شمار بسیاری از نظریه و ادبیات فمینیستی تصور می‌کنند که در پشت فعل، فاعلی وجود دارد. استدلال می‌شود که بدون عامل هیچ عملی نمی‌تواند وجود داشته باشد و از این رو بدون آن،

هیچ تغییری در روابط سلطه‌ی درون جامعه آغاز نمی‌شود. نظریه فمینیستی رادیکال ویتینگ در سلسله نظریات مربوط به مسئله سوژه از موقعیتی دوگانه و مبهم برخوردار است. از یک طرف، متافیزیک جوهر را انکار نموده اما از طرف دیگر سوژه‌ی انسانی و فرد را به عنوان مکان متافیزیکی عمل، باقی نگاه می‌دارد. در حالیکه اومانیسیم ویتینگ به وضوح وجود فاعل پشت فعل را پیش فرض می‌گیرد، با وجود این نظریه‌ی وی با به چالش کشاندن تفاسیری که علت را با معلول خلط می‌کنند، ساختاری اجرا گر از جنسیت را درون کنش‌های مادی فرهنگ ترسیم می‌کند. وی در عبارتی که نشانگر فضای درون متنی است که او را به فوکو مرتبط می‌گرداند، (و ردی از مفهوم مارکسیستی مادیت را در نظریه هر دو آشکار می‌سازد) می‌نویسد:

“یک رویکرد فمینیستی ماتریالیستی، نشان می‌دهد که آنچه را که ما علت یا خاستگاه ستم تصور می‌کنیم در واقع تنها نشانی است که توسط ستمگر تحمیل شده است یعنی “اسطوره زن” به علاوه‌ی تاثیرات و بازنمودهای مادی‌اش در آگاهی و بدنهای به انحصار در آمده‌ی زنان. بنابراین این نشان پیش از ستم وجود ندارد... جنس امری “بلاواسطه”، “معقول و محسوس” و صور فیزیکی وابسته به نظمی طبیعی، فرض می‌شود. اما آنچه گمان می‌داریم ادراکی مستقیم و فیزیکی است تنها ساختاری اسطوره‌ای و تصنعی است، یک “آرایش خیالی”.” ۴۰

از آنجایی که این تولید و جعل “طبیعت” در انطباق با اوامر دگرجنس‌گرایی اجباری عمل می‌کند، در نظر او، ظهور میل دگرجنس‌گرا از دسته بندی‌های جنس فراتر می‌رود: “اگر میل می‌توانست خویشتن را آزاد نماید، هیچ کاری با نشانه گذاری‌های اولیه مربوط به جنس‌ها ندارد.” ۴۱

ویتینگ به جنس همچون نشانی رجوع می‌کند که به طریقی توسط یک دگرجنس‌گرایی نهادینه شده به کار گرفته می‌شود. نشانی که می‌تواند از طریق کنش‌هایی که این نهاد را به چالش می‌کشاند، مبهم و زوده شود. البته نگاه او بنیادا با ایریگاری متفاوت است. ایریگاری مایل است “نشان” جنسیت را

بخشی از اقتصاد دلالتی سلطه گر مردسالاری بداند که از طریق مکانیزم‌های خود توجیه گر تعمق و تفکر عمل می‌کند که به طور مجازی زمینه‌ای هستی‌شناسانه را در سنت فلسفی غرب ایجاد نموده است. نزد ویتینگ زبان وسیله و ابزاری است که به هیچ روی در ساختارش زن ستیز نیست بلکه فقط در کاربردش اینگونه است. ۴۲. نزد ایریگاری، امکان ایجاد زبان یا اقتصاد دلالتی دیگرگونه تنها شانس گریز از نشان جنسیت است که برای زنانگی چیزی جز زودن فالوگوستریسم موجود در جنس زنانه نیست. از آنجاییکه ایریگاری در پی افشای رابطه باینری ظاهری میان جنس‌ها به عنوان خدع‌های مردانه برای محروم نمودن کل زنانگی است، ویتینگ نشان می‌دهد که موقعیتهایی مانند موضع ایریگاری موجب بازتحکیم دوتایی مردانه وزنانه و توزیع دوباره مفهوم اسطوره‌های زنانه، می‌شود. ویتینگ آشکارا به یاری نقد بوآر از اسطوره‌ی زنانگی در "جنس دوم" مدعی می‌شود که "هیچ نوشتار زنانه‌ای وجود ندارد" ۴۳

ویتینگ مشخصا به قدرت زبان در محروم و مرئوس‌سازی زنان اذعان دارد. اما به عنوان یک ماتریالیست وی زبان را "نظم دیگری از ماده" به حساب می‌آورد، ۴۴ نهادی که می‌تواند بنیادا دگرگون شود. ترتیبات زبانی میان کنش‌ها و نهادهای تصادفی و مشخص، با انتخاب و تصمیم‌گیر افراد حفظ شده و از این رو با کنش جمعی انتخاب افراد نیز می‌تواند تضعیف شود. وی نشان می‌دهد که داستان زبانی جنس، دسته‌بندی است که توسط نظام دگرجنس‌گرایی اجباری تولید و بسط یافته تا سعی کند تولید هویت‌ها را به میل دگرجنس‌گرا محدود نماید. در برخی از آثار او، هر دو همجنس‌گرایی مردانه و زنانه، و نیز موقعیت‌های مستقل قراردادی دگرجنس‌گرا، فرصتی برای نابودی یا تکثیر دسته‌بندی جنس فراهم می‌آورد. با این وجود در "بدن لژیبن" The Lesbian Body و در برخی آثار دیگر، این موضوع را برای خود تمایلات جنسی تناسلی سازمان یافته نیز در نظر می‌گیرد و در پی اقتصادی جای‌گزینی از لذات برمی‌آید تا ساختار سوپژکتیویته زنانه‌ای را که با کارکرد تناسلی فرضی زنان نشان‌گذاری شده است را نیز به چالش بکشاند. ۴۵ در اینجا تکثیر لذات خارج از اقتصاد تناسلی، به شکل خاص زنانه‌ی انتشار شهوانیت نیز اشاره

دارد که راهبرد متقابلی بر علیه ساختار تناسلی اندامها دانسته می‌شود. بدین معنی، “بدن لزبین” ویتیبگ را می‌توان خوانشی واژگونه از “سه مقاله در باب نظریه تمایل جنسی فروید” دانست، که در آن مقالات، فروید برتری تکوینی تمایل جنسی تناسلی را بر تمایل جنسی کمتر محدود و بیشتر پراکنده‌ی دوران کودکی نشان می‌دهد. تنها “امر واژگونه”، یعنی طبقه بندی پزشکی که فروید برای “امر همجنس‌گرا” به کار برد، از دست یابی به هنجار تناسلی ناتوان می‌ماند. ویتیبگ به نفع یک نقد سیاسی و بر علیه امر تناسلی، “واژگونی” را به عنوان خوانشی انتقادی توسعه داده و دقیقاً همان صور تمایل جنسی توسعه نیافته‌ای را که فروید مشخص کرده ارزش گذاری می‌کند و “سیاست پسا تناسلی” را بنا می‌نهد. ۴۶ در واقع مفهوم رشد و تکامل را فقط به عنوان یک نرمال‌سازی درون ماتریکس دگرجنس‌گرا می‌توان تعبیر نمود. بنابراین آیا این تنها خوانش ممکن از فروید است؟ و تا چه حد عمل واژگون‌سازی ویتیبگ متعهد به خود مدل نرمال‌سازی است که او می‌خواهد آنرا خلع سلاح نماید؟ به عبارت دیگر، اگر این مدل تمایل جنسی متفرق‌تر وضد تناسلی‌تر، به منزله‌ی جایگزینی خاص، منفرد و متقابل در مقابل ساختار برتری طب تمایل جنسی منظور شود، تا چه حد همین رابطه دوتایی میان تمایل جنسی تناسلی وضد تناسلی خود تا بی نهایت بازتولید می‌شود؟ گسستن خود این دوتایی متقابل (یعنی تناسلی و غیر تناسلی) چگونه ممکن است؟ رابطه مخالفت آمیز ویتیبگ با روانکاوی این نتیجه‌ی غیر منتظره را ایجاد می‌کند که نظریه ویتیبگ دقیقاً نظریه تکامل و رشد روانکاوی را که در پی غلبه بر آنست و اکنون کاملاً واژگونه شده را پیش فرض می‌گیرد.

انحراف چند ریختی که فرض می‌شود پیش از نشانه گذاری بوسیله‌ی جنس در انسان وجود دارد، به عنوان فرجام تمایل جنسی انسان ارزشگذاری شده است. ۴۷ یک پاسخ روانکاوانه‌ی فمینیستی ممکن به ویتیبگ قادر است نشان دهد که او معنا و کارکرد زبان را که در آن “نشان جنسیت” رخ میدهد را دست کم می‌گیرد. وی عمل نشانه گذاری را تصادفی، بنیادا متغیر و حتی غیر ضروری می‌داند. وضعیت ممنوعیت

اولیه در نظریه لکانی قوی‌تر و غیر تصادفی‌تر عمل می‌کند تا مفهوم کنش انضباطی در نظریه فوکو یا تحلیل ماتریالیستی از نظام ستم دگرجنس گرایانه در نظریه ویتگی.

نزد لکان و همینطور در فرمول بندی‌های مجدد پسالکانی ایریگاری از فروید، اختلاف جنسی دوتایی ساده‌ای نیست که متافیزیک جوهر را به عنوان بنیاد خود حفظ نماید. “سوژه” مردانه یک ساختار ساختگی است که بوسیله‌ی قانونی تولید می‌شود که زنا‌ی با محارم را ممنوع نموده و سپس جایگزینی بی پایان میلی دگرجنس گرا را تحمیل می‌کند. زنانگی هرگز نشانی از سوژه ندارد؛ زنانگی نمی‌تواند صفت یک جنسیت باشد، بلکه زنانگی دلالت فقدان است که با امر نمادین دلالت شده، مجموعه‌ای است از قواعد تفاوت گذار زبانی که به خوبی اختلاف جنسی را ایجاد می‌نمایند. موقعیت زبانی مردانه دستخوش فردسازی و دگرجنس‌گرایی است که با ممنوعیت‌های بنیادین قانون نمادین، یعنی قانون پدر، ضرورت می‌یابد. تابوی زنا‌ی با محارم که پسر را از مادر بازمی‌دارد و بدین طریق رابطه خویشاوندی میان آندو را برقرار می‌سازد، قانونی است که “به نام پدر” تصویب شده است. همچنین قانونی که میل دختر را از مادرو پدرش بازمی‌دارد، مستلزم آنست که دختر نشان مادرانگی را برگرفته و قواعد خویشاوندی را جاودانه سازد. بنابراین هر دو موقعیت زنانگی و مردانگی بواسطه‌ی قوانین ممنوعی بنیان نهاده می‌شود که جنسیت‌های فهم پذیر فرهنگی را تولید می‌کنند، اما این تولید جنسیت‌های فرهنگی، تنها از طریق ایجاد تمایل جنسی ناخودآگاهی میسر است که در قلمروی خیال دوباره ظاهر می‌گردد. ۴۸

رداشتِ فمینیسم از اختلاف جنسی، چه در مخالفت با فالوگوستنریسم لکان نگاشته شود (ایریگاری) و یا همچون تشریح مجدد نقادانه از لکان، تلاش دارد تا زنانگی را نه همچون تجلی متافیزیک جوهر بلکه همچون غیاب غیر قابل عرضه‌ی نظریه پردازی کند که حاصل انکار (مردانه‌ای) است که اقتصاد دلالتی را از طریق محروم‌سازی بنیان می‌نهد. زنانگی به مثابه امری انکار / محروم شده، در این سیستم امکان نقد و گسستن از این رویه‌ی مفهومی مسلط را فراهم می‌آورد. آثار ژاکلین رز ۴۹ Jacqueline Rose و جین

گالوپ Jane Gallop ۵۰ به طرق متفاوت بر وضعیت ساختگی اختلاف جنسی، بی ثباتی ذاتی این ساختار و تبعات دوگانه ممنوعیتی تاکید نموده‌اند که به یکباره هویت جنسی را بنیان نهاده و در عین حال زمینه را برای افشای بنیان بی اتکای ساختار آن مهیا می‌کند. اگرچه ویتینگ و دیگر فمینیست‌های ماتریالیست در حوزه فرانسوی استدلال می‌نمایند که اختلاف جنسی رونوشتی از مجموعه‌ی متجسم قطبیت‌های جنسی شده است، این منتقدین از بعد انتقادی ناخودآگاه غفلت می‌ورزند، ناخودآگاهی که به عنوان جایگاه تمایلات جنسی سرکوب شده، در گفتمان سوژه به مثابه امکان ناپذیری ذاتی آن از نو پدیدار می‌شود. همانطور که رز به وضوح نشان می‌دهد ساختار یک هویت جنسی به هم پیوسته، در راستای محور جداکننده‌ی زنانه/مردانه محکوم به شکست است؛ ۵۱ شکستن این پیوستار منطقی از طریق ظهور مجدد امر سرکوب شده، نه تنها نشان می‌دهد که "هویت" امری ساختگی است بلکه ممنوعیتی که این هویت را می‌سازد، بی فایده است (قانون پدر را نباید اراده یزدانی جاودانه دانست بلکه به عنوان یک صدای متداوم بنیانی است برای طغیان بر علیه خود او).

اختلاف میان ماتریالیست‌ها و لکانی‌ها (و پسا لکانی‌ها) به صورت این مشاجره ظاهر می‌شود که آیا تمایل جنسی "قبل" یا "بیرون" از قانون به صورت ناخودآگاه وجود دارد که قابل بازیابی باشد یا "بعد" از قانون به مثابه تمایلات جنسی پسا تناسلی وجود دارد. به طور متناقض نما، در هر دو دیدگاه، راه چاره انحراف چندریختی تمایل جنسی جایگزین دانسته می‌شود. با این وجود بر سر روش تعیین حدود این قانون یا مجموعه‌ای از قوانین هیچ توافقی میان آنها وجود ندارد. نقد روانکاوانه به ارائه برآوردی از ساختار "سوژه" و شاید هم توهم جوهر درون ماتریکس روابط هنجارین جنسیتی نائل می‌شود. ویتینگ به روش ماتریالیستی – اگزستانسیالیستی‌اش برای سوژه و شخص تمامیتی پیشا اجتماعی و پیشا جنسیتی قائل می‌شود. از طرف دیگر، "قانون پدر" نزد لکان و همچنین برتری تک منطقی فالوگوسنتریسم نزد ابرینگاری،

نشان از یکتایی و وحدانیتی دارد که شاید از خود فروض ساختارگرایانه راهنمای خود این استدلال‌ها کمتر یکتا و از نظر فرهنگی کمتر جهانشمول نباشد. ۵۲

اما ظاهراً این مشاجره به راه حل موقتی تمایل جنسی واژگونه، روی می‌آورد که پیش از تحمیل قانون یا بعد از سرنگونی قانون یا با مبارزه‌ای مستمر با قدرت قانون در طول حاکمیت آن، شکوفا می‌شود. در اینجا بهتر است دوباره با بازگشت به این ادعای فوکو که تمایلات جنسی و قدرت هم حدود و ثغور یکدیگرند تلویحاً وجود تمایلات جنسی واژگون کننده و رهایی بخش را که می‌تواند از قانون خلاصی یابد را تکذیب کنیم. ما می‌توانیم بر استدلال (فوکو) با نشان دادن این موضوع تأکید نماییم که “پیش از” قانون و “بعد از” قانون، روشهای نهادین گفتمانی و اجرا گر از امری موقتی و زودگذر هستند که در شرایط چارچوب هنجارینی مطالبه می‌شوند که مدعی است این واژگونی و بی‌ثبات‌سازی یا جای‌گزینی نیازمند وجود یک تمایل جنسی (کاملاً جدا از قانون) می‌باشد تا به طریقی از ممنوعیت همونیک حاکم بر جنس بگیرد. نزد فوکو این ممنوعیت‌ها به ناگزیر و سهوا مولداند (مولد از این لحاظ که سازنده‌ی خود تمایلات جنسی هستند که قبل یا بعد از قانون فرض گرفته می‌شوند- مترجم) بدین معنا که “سوژه‌ای تصور می‌گردد که توسط این ممنوعیت‌ها تولید و بنا شده، به تمایلات جنسی که “خارج”، “بعد” یا “قبل” از خودِ قانون باشد دسترسی ندارد. قدرت به جای قانون، هم کارکردهای قانونی (ممنوع و نظم دهنده) و هم کارکردهای مولد (سهوا تولیدی) روابط تفاضلی را تحت پوشش قرار می‌دهد. از این رو، تمایل جنسی که درون ماتریکس روابط قدرت پدیدار می‌شود، رونوشت و کپی ساده‌ای از خود قانون یا تکرار تک صدای اقتصاد مردسالارانه‌ی هویت نیستند. این تولیدات (قدرت) از اهداف اصلی شان منحرف می‌شوند و سهوا امکان ایجاد سوژه‌ی را فراهم می‌آورند که از مرزهای قابلیت فهم فرهنگی فراتر نمی‌رود بلکه به واقع خود سرحدات فهم‌پذیری فرهنگی را بسط می‌دهد. (قدرت علاوه بر منع ونهی کارکرد مولد هم دارد یعنی تمایل جنسی را خارج از قانون منع کننده را نیز تولید می‌کند به گونه‌ای که نظریات فمینیستی اعم از پسا

لکانی و یا ماتریالیستی با اتکا به این تمایل جنسی قبل و بعد از قانون، فهم پذیری فرهنگی را به جای آنکه بشکنند، بسط می‌دهند- مترجم)

هنجار فمینیستی تمایل جنسی پسا تناسلی موضوع نقد حائز اهمیت برخی نظریه پردازان فمینیستی تمایل جنسی گشت، برخی از ایشان در پی برداشت خاص فمینیستی و/ یا لزبینی از فوکو هستند. این تصور اتوپیاپی از تمایل جنسی رها از ساختارهای دگرجنس گرا و تصور یک تمایل جنسی فراتر از "جنس"، از درک روشهایی که روابط قدرت حتی در شرایط دگرجنسگرایی "آزاد شده" و لزبینیسم به تولید تمایل جنسی برای زنان به حیات خود ادامه می‌دهد، ناتوان می‌ماند. ۵۳ نقد مشابهی (نیز) از تصور وجود یک لذت جنسی خاص زنانه که بنیادا متفاوت از تمایل جنسی فالوس محور باشد، نیز به کار می‌رود. تلاشهای گاه گذار ایریگاری برای استنتاج تمایل جنسی خاص زنانه از آناتومی خاص زنانه برخی اوقات مورد حمله‌ی استدلال‌های ضد ماهیت باورانه قرار گرفته است. ۵۴ بازگشت به بیولوژی به مثابه بنیانی برای تمایل یا معنای خاص جنسی به نظر این اصل فمینیستی را که "بیولوژی تقدیر نیست" را با شکست مواجه می‌سازد. اما چه تمایل جنسی زنانه به دلایل صرفا راهبردی از طریق گفتمان بیولوژی لحاظ شده باشد ۵۵ یا چه در واقع این نوعی بازگشت فمینیستی به ماهیت باوری بیولوژیکی باشد، توصیف تمایل جنسی زنانه به مثابه امری بنیادا متمایز از سازمان فالوس محور تمایل جنسی، سؤال برانگیز باقی می‌ماند. زنانی که نمی‌توانند این تمایل جنسی (مشروح در نظریه‌ی ایریگاری) را تمایل جنسی خود بدانند، یا تمایل جنسی خود را تاحدی با اصطلاحات ساختارهای اقتصاد فالوس محور درک می‌نمایند، خود بخود در این نظریه، "مذکر- هویت یافته" "male-identified" یا غیر روشنفکر قلمداد می‌شوند. به واقع اغلب در متن ایریگاری مشخص نیست که آیا تمایلات جنسی به طور فرهنگی ساخته می‌شوند یا فقط به طور فرهنگی در اصطلاحات فالوس محور ساخته می‌شوند. به عبارت دیگر، آیا لذت خاص زنانه‌ای "بیرون"

از فرهنگ به مثابه امری پیشا تاریخی یا آینده‌ای خیالی وجود دارد؟ اگر چنین است، از چنین تصویری جهت ادامه‌ی مبارزات معاصر برای تمایل جنسی در شرایط ساختاری آن، چه استفاده‌ای می‌توان کرد؟ جنبش طرفدار تمایل جنسی در نظریه و کنش فمینیستی اکیدا نشان داده است که تمایل جنسی همیشه با اصطلاحات گفتمان و قدرت ساخته می‌شود که قدرت در اینجا تا اندازه‌ای با اصطلاحات فرهنگی فالوس محور و دگرجنس گرا فهمیده می‌شود. بنابراین ظهور تمایل جنسی ساخت یافته (و نه محدود و مقدر) در این شرایط در زمینه‌های دگرجنس گرا، دوجنس گرا و لزبین، نشانه‌ی تعیین هویت مردانه به معنایی تقلیل دهنده نیست. این یک پروژه‌ی شکست خورده‌ی نقدِ فالوگوسنتریزم و سلطه دگرجنس گرا نیست که گویی یک نقد سیاسی بتواند ساختار فرهنگی موجود در تمایلات جنسی مورد نظر منتقد فمینیست را خنثی نماید. اگر تمایل جنسی به طور فرهنگی در روابط قدرت موجود، ساخته می‌شود پس فرض وجود تمایلات جنسی هنجارین "پیش"، "بیرون" یا "فراسوی" قدرت رویایی از نظر سیاسی غیر عملی و از نظر فرهنگی غیرممکن است و وظیفه‌ی کنونی و پیوسته‌ی بازاندیشی بر امکان‌های واژگون کننده‌ی هویت و تمایلات جنسی را در شرایط قدرت به تعویق می‌اندازد. (باتلر استدلال می‌کند که به جای راهبرد ایریگاری مبنی بر تکیه به وجود زنانگی خارج از اقتصاد دلالتی فالوس محور که عملاً غیرممکن می‌نماید بهتر است که از همان امکان‌های واژگون کننده‌ی قدرت در اقتصاد دلالتی موجود برای بازتولید انتقادی تمایل جنسی استفاده نمود. - مترجم) البته این وظیفه‌ی انتقادی در نظر دارد که کار در ماتریکس قدرت به معنای تکرار غیر انتقادی روابط سلطه نیست. این وظیفه، امکانی از تکرار قانون ارائه می‌دهد که نه موجب تثبیت آن بلکه سبب جایگزینی آن می‌شود. به جای تمایل جنسی "مذکر- هویت یافته" "male-identified"، که "مذکر" علت و معنای تقلیل ناپذیر این تمایل جنسی است، می‌توانیم مفهوم تمایل جنسی ساخته شده در شرایطِ روابط فالوس محور قدرت را طوری توسعه دهیم که امکان‌های فالوس پرست را

دقیقا از طریق عملیات واژگون کننده‌ی "تعیین هویت"هایی با اجرا و بازتوزیع نماییم که در حوزه قدرت تمایل جنسی چاره ناپذیراند. ۴۰

اگر به پیروی از ژاکلین رز، "تعیین هویت‌ها" بتوانند همچون امری خیالی phantasmatic پدیدار شوند. پس تعیین هویتی که ساختار خیالی خود را نمایش بدهد باید ممکن باشد. اگر انکار بنیادین تمایل جنسی که به طور فرهنگی ساخت یافته ممکن نیست، این سؤال باقی می‌ماند چگونه ساختاری را که فرد به ناگزیر در آن است را تصدیق و "اجرا" کنیم؟ آیا شکل‌هایی از تکرار وجود دارند که تقلید و بازتولید ساده نباشند و از این رو موجب تثبیت قانون نشوند (مفهوم بی مورد "تعیین هویت مردانه" که باید از فرهنگ واژگان فمینیستی به دور انداخته شود)؟ در میان این ماتریس‌های متقارب و ناشی از فهم پذیری فرهنگی که بر زندگی جنسیتی حاکم است، چه امکانی برای صورت بندی‌های جنسیتی وجود دارد؟

در اصطلاحات نظریه جنسی فمینیستی، واضح است که حضور پویه قدرت در تمایل جنسی به هیچ روی به معنی تثبیت و افزایش ساده‌ی رژیم قدرت فالوگوسنتریسمی و دگرجنس گرا نیست. "حضور" عرف‌های منتسب به دگرجنس گرایی در زمینه‌های همجنسگرا و همچنین تکثیر گفتمان‌های خاص "گی" در مورد اختلاف جنسی، همینطور مورد "butch" و "femme" به مثابه هویت‌های تاریخی سبک جنسی، را نمی‌توان بازنموده‌های واهی هویت‌های اصالتا دگرجنس گرا توصیف نمود. و هیچ کدام آنها را نمی‌توان پافشاری زبان آور ساخت‌های دگرجنسگرا در تمایل جنسی و هویت گی دانست. تکرار ساخت‌های دگرجنس گرا در فرهنگ جنسی چه "گی" و "straight" شاید بتواند به خوبی شرطی ضروری برای طبیعی زدایی و سیال نمودن دسته بندی‌های جنسیتی باشد. تکثیر ساختارهای دگرجنس گرا در چارچوب‌های غیر - دگرجنسگرا موجب رهایی از وضعیت مطلقا ساختگی مشهور به اصالت دگرجنس گرا می‌شود. بنابراین "گی"، نه یک کپی از اصل بلکه بیشتر یک کپی از کپی است. تکرار نقیضه‌ای "امر اصیل" که در بخش‌های پایانی فصل سوم این کتاب مطرح شده است، نشان می‌دهد که امر اصیل چیزی بیشتر از

نقیضه‌ای از ایده‌ی امر اصیل و طبیعی نیست. ۵۶ گرچه ساخت‌های دگرجنس گرایانه به عنوان جایگاه فراهم گفتمان / قدرت که جنسیت را اعمال می‌کند، منتشر می‌گردد، این سؤال باقی می‌ماند که چه امکان‌هایی برای انتشار مجدد این ساخت‌ها وجود دارد؟ چه امکان‌هایی برای تکرار و جایگزینی جنسیتی از طریق اغراق، ناهمگونی، آشفنگی درونی، و تکثیر خودِ ساخت‌هایی که بوسیله آنها سیالیت یافته‌اند، وجود دارد؟

نه تنها ابهام و ناهمگونی‌های میان و درون کنش‌های دو جنس‌گرا، دگرجنس‌گرا و همجنس‌گرا که در چارچوب مجسم دوتایی جداکننده و نامتقارن مردانه / زنانه بازتوصیف و سرکوب می‌شوند، بلکه صورت بندی‌های فرهنگی اغتشاش جنسیتی را نیز باید مد نظر داشت که به مثابه ماوایی برای مداخله، افشا و جایگزینی این تجسمات عمل می‌کنند. به عبارت دیگر، “یگانگی” جنسیت حاصل کنش انضباطی است که در صدد ارائه‌ی هویت جنسیتی یک شکل از طریق دگرجنس‌گرایی اجباری است. توانایی این کنش توسط ابزارهای محروم‌کننده‌ی تولید، در محدود کردن معانی مربوط به “دگرجنس‌گرایی”، “همجنس‌گرایی” و “دو جنس‌گرایی” و نیز جایگاه واژگون‌کننده هم‌گرایی و دلالت آنهاست. (قدرت دگرجنس‌گرایی در محدود کردن امکان‌های گفتمان و روابط قدرت درونی خود است — مترجم) اینکه رژیم‌های قدرت دگرجنس‌گرا و فالوگوس محور با تکرار مداوم منطق، متافیزیک و هستی‌شناسی به ظاهر طبیعی شان در پی تقویت خود هستند بر طبق آنچه ذکر شد بدین معنا نیست که خود تکرار باید متوقف شود. اگر تکرار محدود به تاکید بر مکانیزم بازتولید فرهنگی هویت‌هاست، پس این پرسش حیاتی پیش می‌آید که چه نوع تکرار واژگون‌کننده‌ی قادر است که خود کنش انضباطی را به چالش بکشانند؟

اگر هیچ ارجاع و اتکایی به یک “شخص”، یک “جنس” یا یک “تمایل جنسی” نمی‌شود تا از ماتریکس قدرت و روابط گفتمانی که موثراً فهم‌پذیری این مفاهیم را برای ما تولید و تنظیم می‌کنند، در کار نباشد، چه چیز وارونگی، واژگونگی یا جایگزینی را در شرایط یک هویت ساختگی ممکن می‌سازد؟ به

سبب خاصیت ساختگی جنس و جنسیت، چه امکاناتی موجودیت می‌یابد؟ در حالیکه گفتار فوکو درباره خصوصیت دقیق کنش‌های انضباطی که دسته بندی جنس را تولید می‌کند، دو پهلو و مبهم است و ویتگی مسئولیت کامل ساختار را به گردن تولید مثل جنسی و ابزار آن یعنی دگر جنس‌گرایی اجباری می‌اندازد، بسیاری از گفتمان‌های دیگر نیز نه به دلایل همیشه روشن و سازگار با یکدیگر، در تولید این داستان جزمی مشترکند.

روابط قدرت که انگیز ظهور علوم بیولوژیکی‌اند به سادگی کاهش نمی‌یابند و ظهور اتحاد پزشکی قضایی در اروپای قرن نوزدهم داستان‌های جزمی را به طور غیر قابل انتظاری تکثیر نموده‌اند. پیچیدگی نقشه گفتمانی که جنسیت را می‌سازد خود موجب تداوم انتظار همگرایی تولیدی و سهوی این ساختارهای استدلالی و انضباطی می‌شوند. این انتظار را به وجود می‌آورد که این ساختارهای استدلالی و انضباطی همگرایی و یکپارچگی (نفوذ ناپذیری) داشته باشند. اگر داستان‌های انضباطی جنس و جنسیت، خود جایگاه متکثر معنا و محل منازعه هستند، پس همین کثرت موجود در ساختار آنها امکان گسست از وضعیت تک صدای آنها را موجب می‌شود.

مشخصاً این پروژه پیشنهاد نمی‌کند که در شرایط فلسفی سنتی، هستی‌شناسی (خاصی) از جنسیت را طرح ریزی کنیم که بموجب آن معنای وجود یک زن یا مرد در شرایط پدیدارشناسی توضیح داده می‌شود. در اینجا فرض بر این است که وجود جنسیت یک معلول، اثر و ابژه‌ی جستاری تبارشناسانه است که پارامترهای سیاسی ساختار ابژه را به روشی هستی‌شناسانه طرح می‌ریزد. این ادعا که جنسیت ساخته شده است، تایید وهم بودن یا مصنوعی بودن آن نیست که در اینجا این اصطلاحات در یک دوتایی در مقابل امر "واقعی" و "راستین" فهمیده می‌شوند. این جستار به عنوان یک تبارشناسی از هستی‌شناسی جنسیتی، در پی فهم تولید گفتمانی معقولیت این رابطه دوتایی است و اظهار می‌دارد که صورت بندی‌های

فرهنگی خاصی از جنسیت، جایگاه "امر واقعی" را اشغال نموده و هژمونی خود را از طریق خود-طبیعی‌سازی، تحکیم و تقویت می‌کند.

اگر در این ادعای بوآر که کسی زن به دنیا نمی‌آید بلکه زن می‌شود، چیزی درست باشد، این است که زن خود عبارتی است برای یک فرآیند، یک شدن و یک ایجاد که نمی‌توان گفت از جایی منشا گرفته و یا به پایان رسیده است. مفهوم زن به مثابه یک کنش گفتمانی مداوم برای مداخله و دلالت مجدد گشوده است. حتی وقتی که جنسیت به نظر در تجسم یافته‌ترین اشکال خود منجمد می‌شود، همین "منجمد شدن" خود کنشی دسیسه آمیز و مصر است که با ابزارهای اجتماعی متعددی تنظیم و تقویت می‌شود. نزد بوآر "زن شدن" در نهایت هرگز میسر نیست اگر که زن فرجام فرآیند فرهنگ پذیری و ساخته شدن باشد. جنسیت مدسازی مکرر بدن است، مجموعه‌ای از کنش‌های مکرر در چارچوبی شدیداً صلب و انضباطی که با گذشت زمان منجمد شده و ظاهر یک جوهر یا نوع طبیعی را ایجاد می‌کند. تبارشناسی سیاسی از هستی‌شناسی‌های جنسیتی، اگر موفقیت آمیز باشد، ظاهر جوهرین جنسیت را به کنش‌های مشمول آن شالوده شکنی خواهد نمود و آن کنش‌هایی را که با نیروی‌های متعدد، ظاهر اجتماعی جنسیت را در چارچوب اجباری قرار می‌دهند را ذکر نموده و مشخص می‌کند. افشای این کنش‌های تصادفی که ظاهر یک ضرورت طبیعی را می‌آفرینند، جنبشی که حداقل از مارکس به بعد بخشی از نقد فرهنگی گشته است، وظیفه‌ای است که اکنون این بار سنگینتر را بر دوش می‌گیرد که چگونگی خود مفهوم سوژه، که تنها از طریق ظاهر جنسیتی شده‌اش فهم پذیر می‌شود را نشان دهد و همچنین ببیزد که در این مفهوم سوژه جنسیتی شده، امکان‌هایی وجود دارد که قویا بوسیله تجسمات متعدد جنسیتی، که هستی‌شناسی تصادفی آن را شکل داده‌اند، محروم گشته‌اند.

فصل بعدی، برخی از جنبه‌های استدلال روانکاوی ساختارگرا درباب اختلاف جنسی و ساختار تمایل جنسی را با مراجعه به قدرت آن برای به چالش کشاندن رژیم‌های انضباطی که طرح کلی آن در اینجا

مطرح شد و در همان حال نقش این استدلال روانکاوانه را در بازتولید غیر انتقادی همین رژیم‌ها، تفحص می‌کند. یک شکلی بودن جنس، به هم پیوستگی درونی جنسیت، و چارچوب دو گانه‌ی جنس و جنسیت، تماما به عنوان داستانهای انضباطی مورد ملاحظه قرار گرفته می‌شوند که رژیم‌های مرتبط به یکدیگر قدرت مردسالار و ستم دگرجنس‌گرا را تحکیم و طبیعی می‌کنند. فصل پایانی به خود مفهوم "بدن" می‌پردازد البته نه عنوان یک سطح منتظر و آماده برای دلالت کردن، بلکه به عنوان مجموعه‌ای از مرزبندی‌های فردی و اجتماعی که به لحاظ سیاسی دلالت و حفظ می‌شوند. جنس که دیگر به عنوان حقیقت درونی سرشت و هویت معقول نمی‌نماید، نشان داده خواهد شد که دلالتی می‌باشد که به طور اجرا گر تصویب می‌گردد (و از این رو نه همچون امری که "می‌باشد") چیزی که از ظاهر و باطن‌های طبیعی رها شده باشد می‌تواند فرصتی برای تکثیر نقیضه‌ای و بازی واژگون کننده‌ی معنایی جنسیتی فراهم آورد. در ادامه، این کتاب تلاش می‌کند به امکان واژگون‌سازی و جایگزینی مفاهیم طبیعی شده و تجسم یافته جنسیتی (که هژمونی مردسالار و قدرت دگرجنس‌گرا را حمایت می‌کند) بیانیدشد، تا جنسیت را آشفته سازد اما نه از طریق راهبردهای شکل‌گیری یک اتوپیا بلکه از طریق سیال‌سازی، اغتشاش واژگون کننده، و تکثیر دقیقا همان دسته بندی‌هایی که تلاش می‌کنند جنسیت را در جای خود با ایجاد توهمات بنیادین هویت، باقی نگاه دارند. ۴۴

فصل دوم
ممنوعیت، روانکاوی و تولید ماتریکس
دگرجنسگرا

"ذهنیت straight (اصطلاحی که در مقابل امر به اصطلاح منحرف
 مانند گی و لزبین قرار می‌گیرد — مترجم) همچنان زنا با محارم
 و نه همجنسگرایی را ممنوعیت عمده‌ی خود می‌داند. بنابراین
 وقتی با ذهنیت straight بیاندیشیم، همجنسگرایی چیزی نیست
 مگر دگرجنس گرایی"
 مونیک ویتیک — "ذهنیت straight"

بارها نظریه فمینیستی با اندیشه یک خاستگاه ترسیم شده است، یعنی به زمانی پیش از دوره‌ای که
 برخی مایلند آنرا "پدرشاهی" بخوانند تا چشم اندازی خیالی فراهم آید که تصادفاً از آن دوره، تاریخ ستم
 زنان ایجاد شد. مباحثی شکل گرفته که آیا فرهنگ پیشا پدرشاهی به وجود آمده است، آیا ساختاری
 مدارسالار یا مادر محور وجود داشته و اگر بتوان نشان داد که پدرشاهی آغازی داشته است از این رو
 می‌تواند به پایان برسد. انگیزه‌های انتقادی پشت این نوع پرسش‌ها می‌خواهد نشان دهد که استدلال ضد
 فمینیستی درباره گریز ناپذیری پدرشاهی، تجسم و طبیعی‌سازی پدیده‌ای تاریخی و تصادفی است.

اگرچه روی آوردن به وضعیت پیشا پدرشاهی فرهنگ برای افشای خود تجسم بخشی پدرشاهی
 لحاظ می‌شود، اما این تمهید پیشا پدرشاهی (خود) نوع متفاوتی از تجسم را نشان می‌دهد. به تازگی، برخی
 از فمینیستها به برخی از ساخت‌های تجسم یافته در خود گفتمان فمینیسم نقدی واکنشی ابراز داشته‌اند.
 خود مفهوم "پدرشاهی" در خطر تبدیل شدن به مفهومی جهانشمول است که گفتارهای نامتقارن جنسیتی
 را در زمینه‌های متفاوت فرهنگی پامال کرده و تقلیل می‌دهد. همچنانکه فمینیسم تماماً در صدد ارتباط با
 مبارزات علیه ستم استعماری و نژادی بر می‌آید، مخالفت در برابر راهبردهای معرفت‌شناسی استعمارگرانه
 که می‌خواهد پیکربندی‌های متفاوت سلطه را تحت عنوان کلی و پسا فرهنگی پدرشاهی در آورد، نیز از
 اهمیت فزاینده‌ای برخوردار می‌گردد. سخن از قانون پدرشاهی به عنوان ساختاری انضباطی و سرکوبگر
 همچنین نیازمند تجدید نظر از سوی این دیدگاه انتقادی است. ارجاع فمینیستی به گذشته‌ای خیالی باید

مراقب باشد تا در طی آگاهی بخشی از دعویات خود تجسم بخش قدرت مردسالار، خود تجسم تجربه زنان را که از لحاظ سیاسی چالش برانگیز است، ترویج ننماید.

توجیهات خودساخته‌ی یک قانون سرکوبگر و مرئوس‌کننده تقریباً همیشه خود را بر داستانی بنیان می‌نهد که از آنجیزی که قبل از ظهور قانون بوده، سخن می‌راند و اینکه چگونه قانون به شکل ضروری و کنونی آن از این وضعیت پیشینی بیرون آمد. ۱ ساخت این خاستگاه‌ها تمایل دارند تا وضعیت امور پیش از قانون را توصیف نموده که با تبعیت از روایتی خطی و ضروری با ساخت قانون به اوج رسیده و بدین طریق قانون تایید شود. بنابراین داستان خاستگاه‌ها، تاکتیک راهبردی در روایتی است که با نقل برآوردهایی مقتدر و مجزا از گذشته‌ای جبران‌ناپذیر، ساختار قانون را از نظر تاریخی چاره‌ناپذیر جلوه می‌دهد.

برخی از فمینیستها در این گذشته‌ی پیشا قانونی رد آینده‌ای اتوپایی را بنیان می‌نهند که منبعی بالقوه برای واژگون‌سازی و طغیانی است که وعده‌ی نابودی قانون و ظهور نظمی جدید را می‌دهد. اما اگر این وضعیت “پیشینی” خیالی به ناچار در شرایط روایت پیشا تاریخی شکل می‌گیرد تا در خدمت مشروعیت وضعیت حاضر قانون و متناوباً آینده‌ی خیالی فراسوی قانون باشد، پس این امر “پیشینی” تقریباً همیشه رنگ ساخت‌های خود توجیه‌کننده‌ی علایق آینده و حاضر، چه فمینیستی و چه ضد فمینیستی، را به خود می‌گیرد. بدیهی شمردن “امرپیشینی” در نظریه‌ی فمینیستی، وقتی آینده را مجبور به مادی کردن مفهومی ایده آل از گذشته می‌کند یا وقتی حتی سهواً از تجسم فضای پیشا فرهنگی زنده‌ای راستین حمایت می‌کند، از نظر سیاسی چالش برانگیز می‌شود. این مراجعه به زنانگی اصیل و خالص، ایده آلی نوستالوژیک و کوتاه‌نظرانه است که از خواص کنونی برای فرمول بندی مبنایی از جنسیت به مثابه یک ساختار پیچیده فرهنگی سرپاز می‌زند. این ایده آل نه تنها به فروض فرهنگی محافظه کار خدمت می‌کند بلکه کنشی محروم‌کننده در فمینیست را شکل می‌دهد که دقیقاً منجر به تسریع نوعی پراکندگی می‌شود که این امر ایده آل قصد غلبه بر آنرا دارد.

سراسر تاملات انگلس، فمینیسم سوسیالیست، و آندسته از موقعیتهای فمینیستی که ریشه در انسان‌شناسی ساختارگرا دارند، تلاشهای فراوانی نموده‌اند تا موقعیت‌ها و ساختارها را در (همان) تاریخ و فرهنگی مشخص نمایند که سلسله مراتب جنسیتی را بنا می‌کند. مجزا نمودن چنین ساختارها یا دوره‌های کلیدی بدین جهت اتخاذ می‌شود تا آندست نظریه‌های ارتجاعی را که تابعیت زنان را طبیعی یا جهانشمول می‌کنند، انکار نمایند. این نظریه‌ها به عنوان یک تلاش مهم جهت ارائه جایگزینی انتقادی برای این حرکات جهانشمول ساز از ستم، بخشی از زمینه‌ی نظری معاصر را شکل می‌دهند که در آن بحث بیشتری از ستم می‌گردد. با این وجود این پرسش نیازمند پی‌گیری است که این نقدهای توانمند از سلسله مراتب جنسیتی، آیا استفاده‌ای هم از داستان‌های پیش فرضی که مستلزم ایده آل‌های مسئله برانگیز هنجارین است، می‌کنند یا خیر؟

انسان‌شناسی ساختارگرای لوی استروس، با تمایز چالش برانگیز طبیعت/ فرهنگ، مورد استفاده برخی از نظریه پردازان فمینیست قرار گرفته است تا از تمایز جنس / جنسیت حمایت کرده و آنرا توضیح بدهند: یعنی یک زنانگی بیولوژیکی و طبیعی وجود دارد که متعاقباً به یک زن مرئوس اجتماعی تغییر شکل می‌یابد و در نتیجه "جنس" امری طبیعی یا "خام" است و جنسیت فرهنگی و "پخته". اگر چارچوب لوی استروس درست باشد، پس می‌توان دگرگونی جنس به جنسیت را با تعیین این مکانیزم ثابت فرهنگها یعنی قواعد مبادله‌ی خویشاوندی ترسیم نمود که موجب این دگرگونی جنس به جنسیت با طرقي کاملاً مشخص و روشن می‌شود. در چنین دیدگاهی "جنس" که امری پیش از قانون یعنی از نظر سیاسی و فرهنگی نامعین است "ماده خام" بوده و تنها بعد از پیروی از قواعد خویشاوندی شروع به دلالت می‌کند.

با وجود این، خود مفهوم "جنس به مثابه ماده"، "جنس به مثابه ابزار دلالت فرهنگی"، آرایشی گفتمانی است که به منزله مبنای طبیعی شده‌ای برای تمایز فرهنگ/طبیعت و راهبردهای سلطه گر مورد حمایت این تمایز، عمل می‌کند. رابطه‌ی دوتایی میان طبیعت و فرهنگ مروج رابطه‌ای سلسله مراتبی است

که در آن، فرهنگ آزادانه معنا را بر طبیعت "تحمیل" نموده و از این رو طبیعت را به صورت یک "دیگری" در می‌آورد که آنرا برای بهره‌کشی نامحدود خود به انحصار در آورده و از ایده آل دال و ساختار دلالت به صورت مدل سلطه حراست می‌کند.

دو انسان شناس به نامهای مرلین استراترن Marilyn Strathern و کارول مک کورمک Carol MacCormack، نشان داده‌اند که گفتمان طبیعت / فرهنگ، پیوسته طبیعت را به مثابه جنس مونث شکل می‌دهد که نیازمند اطاعت از فرهنگی است به گونه‌ای تغییر ناپذیر مذکر، فعال و انتزاعی شکل می‌گیرد. ۲ به مانند دیالکتیک وجود شناسانه از زن ستیزی، این گفتمان طبیعت / فرهنگ هنوز هم نمونه‌ی دیگری است که خرد و ذهن را با مردانگی و کنش همبسته می‌کند در حالیکه بدن و طبیعت واقعیت گنگ زنانه در نظر گرفته می‌شود که به انتظار دلالت از سوی سوژه‌ی متقابل مذکر است. همچنین در این دیالکتیک زن ستیز، مادیت و معنا متقابلاً سوبه‌های انحصاری‌اند. سیاست جنسی که این تمایز را می‌سازد و حفظ می‌کند موثراً با تولید گفتمان طبیعت و به واقع یک جنس طبیعی (که همچون بنیاد بدیهی فرهنگ وضع می‌شود) پنهان می‌شود. منتقدین ساختارگرایی از قبیل کلیفورد گیرتز Clifford Geertz نشان داده‌اند که چارچوب جهانشمول ساز از کثرت پیکربندی‌های فرهنگی "طبیعت" می‌کاهد. تحلیلی که تصور کند طبیعت امری مجزا و پیشا گفتمانی می‌باشد، نمی‌تواند دریابد که در یک زمینه فرهنگی موجود چه چیزی و به چه منظور، "طبیعی" توصیف می‌شود؟ آیا اصلاً این دوآلیسم لازم است؟ آیا دوآلیسم‌های طبیعت/ فرهنگ و جنس / جنسیت چگونه در و توسط یکدیگر ساخته و طبیعی می‌شوند؟ در خدمت چه سلسله مراتب جنسیتی هستند و چه روابط فرمان بردارانه‌ای را تجسم می‌بخشند؟ اگر خود نقش جنس سیاسی است، پس "جنس" که نقش آن اغلب در حالت "خام" فرض می‌شود، نشان می‌دهد که همیشه پیشتر "پخته" شده است و تمایز مرکزی انسان‌شناسی ساختارگرا شروع به فروپاشیدن می‌کند ۳

کوشش برای تعیین طبیعت جنسی پیش از قانون ظاهراً منوط به این پروژه‌ی بنیادی‌تر است که ما را قادر می‌سازد دریابیم قانون پدرشاهی جهان شمول، معتبر و تعیین کننده‌ای همه جانبه نیست. به واقع، اگر جنسیت ساختگی همیشه وجود داشته باشد، پس نه امر «بیرونی» (از این وضعیت ساختگی) در کار بوده و نه تکیه‌گاهی شناختی از وضعیت پیشا فرهنگی تا نقطه عزیمت شناختی جایگزین جهت ارزیابی انتقادی از روابط جنسیتی موجود باشد. تعیین مکانیزمی که جنس را به جنسیت تغییر می‌دهد، به معنای ایجاد نه تنها ساختگی بودن جنسیت و وضعیت غیر طبیعی و غیر ضروری آن، بلکه جهانشمول بودن فرهنگی ستم در شرایطی غیر بیولوژیکی است. این مکانیزم چگونه فرمول بندی شده است؟ آیا می‌توان بنیانی برای آن در نظر گرفت یا صرفاً خیالی است؟ آیا نقش ظاهراً جهانشمول آن تجسم کمتری از موقعیتی دارد که ستم جهانشمول را در بیولوژی بنیان می‌نهد؟

تنها وقتی مکانیزم ساختار جنسیتی به معنی تصادفی بودن این ساختار باشد، «ساختگی بودن» در خود، برای پروژه‌ی سیاسی توسعه‌ی پیکربندی‌های جنسیتی ممکن مفید از کار در می‌آید. با این وجود اگر زیست بدن فراسوی قانون یا بازیابی بدن پیش از قانون همچون یک هدف هنجارین نظریه فمینیستی ظاهر شود، چنین هنجاری تمرکز نظریه فمینیستی را از مبارزه‌ی فرهنگی معاصر دور می‌کند. در واقع، بخشهای ذیل در باب روانکاوی، ساختارگرایی، وضعیت و قدرت ممنوعیت‌های جنسیت ساز دقیقاً بر این تصور از قانون تمرکز نموده است: موقعیت هستی‌شناسانه‌ی قانون چیست؟ آیا حقوقی، ستمگرانه و فقط محدود به طرز کارش است یا سهواً امکان ایجاد جای‌گزینی فرهنگی برای خود را فراهم می‌آورد؟ تا چه اندازه سخن بدن پیش از گفتار، به طور اجرا گر با خود تناقض دارد و جایگزینها را در همان جای خود تکثیر می‌کند؟

معاوضه انتقادی ساختارگرایی

گفتمان ساختارگرا در مطابقت با نظریه لوی استروس **قانون** را امری یکتا به حساب آورد / لوی استروس مدعی است ساختاری جهانشمول از معاوضه‌ای تنظیمی وجود دارد که تمامی نظام‌های خویشاوندی را مشخص می‌کند. در کتاب «ساختارهای ابتدایی خویشاوندی» ابژه‌ی معاوضه که روابط خویشاوندی را هم تحکیم وهم تفاوت گذاری می‌کند، زن است که به عنوان هدیه‌ای از خاندان پدری به خاندان دیگری از طریق رسم ازدواج داده می‌شود. ۴ عروس یعنی همان هدیه و ابژه‌ی معاوضه شامل «نشانه و ارزشی» است که مجرای معاوضه را بازمی‌گشاید. معاوضه‌ای که نه تنها در خدمت هدف کارکردی تسهیل تجارت آسان است، بلکه هدف نمادین و آیینی تحکیم قید و بندهای درونی را نیز دارد. معاوضه‌ای که هویت جمعی هر خاندان مختلف را با این عمل مشخص می‌کند. ۵ به عبارت دیگر، عروس به عنوان شرط ارتباطی میان گروه‌های مردان عمل می‌کند؛ او نه هویتی دارد و نه هویت را با هویت دیگری معاوضه می‌کند. او دقیقاً هویت مردانه را از طریق به وجود آوردن جایگاه غایبش، منعکس می‌کند. اعضای خاندان که الزاماً مذكراند، حق هویت را از طریق ازدواج، یک عمل مکرر تفاوت‌گذری نمادین، مطالبه می‌کنند. ازدواج برون‌قبیله، گروه‌های خاص مردان را از طریق پدرنامی *patronymically* متمایز و به یکدیگر وصل می‌کند. پدرراستی *Patrilineality* با طرد آیینی زنان و متقابلاً، ورود آیینی زنان حفظ می‌شود. زنان، به عنوان همسر، نه تنها بازتولید نام (هدف کارکردی) را تامین می‌کنند، بلکه مقابرتی نمادین میان خاندان مردان را اجرا می‌کنند. زنان به عنوان جایگاه معاوضه‌ی پدرنامی *patronymic* از دلالتگری خود نام‌پدری که در بردارند محروم شده‌اند. آنها هم نشانه‌ی پدرنامی هستند و هم نیستند. زنان در ازدواج نه به عنوان هویت که فقط به عنوان شرط ارتباطی هستند که خاندان‌های متعدد را به یک جمع مشترک اما باطناً با هویت پدری متفاوت هم متمایز نموده وهم به یکدیگر مقید می‌کند.

نظام‌مندی ساختاری تعبیر لوی استروس از روابط خویشاوندی، به منطقی جهانشمول اتکا می‌کند تا روابط انسانی را ساختاربندی نماید. اگرچه لوی استروس در *Triste tropiques* اعلام می‌کند به خاطر آنکه

انسان‌شناسی بافت فرهنگی به هم پیوسته‌تری را بر تحلیل زندگی بشر فراهم آورده، فلسفه را رها نمود، اما او این بافت فرهنگی را با ساختاری منطقی کلی تلفیق نمود که این امر دوباره تحلیل او را به همان ساختارهای فلسفی زمینه‌زدایی شده‌ای که قصد ترک آن را داشت، باز می‌گرداند. گرچه می‌توان مسائلی را در باره فروض جهانشمول در کار لوی استروس مطرح نمود (که در دانش local کلیفورد گریتر مطرح شده‌اند)، در اینجا مسائل بر سر جایگاه فرضیات هویت‌مند در این منطق جهانشمول و رابطه‌ی این منطق هویت‌مند با مرسوم‌سازی موقعیت زنان در واقعیت فرهنگی مورد توصیف این منطق است. اگر طبیعت نمادین معاوضه، به طور جهانشمول خصیصه‌ی انسانی نیز هست و اگر این ساختار جهانشمول، هویت را بر مردان و "نفی"، negation یا "فقدان" را بر زنان توزیع می‌کند، پس این منطق می‌تواند به تمامی با موقعیت یا مجموعه‌ای از موقعیت‌هایی که از خود همین شرایط محروم مانده‌اند، به چالش کشیده شود. منطق جای‌گزین برای این منطق خویشاوندی به چه شکل می‌تواند باشد؟ تا چه حد نظام‌های منطقی هویت‌مند همواره احتیاج دارند که هویت‌های از نظر اجتماعی غیرممکن را در رابطه‌ای محروم و بی‌نام اما پیش‌انگارهای جای دهند که توسط خود این منطق پنهان می‌شود؟ در اینجا انگیزه‌ی بی‌نشان گذاردن اقتصاد فالوس محور نزد ایریگاری مشخص می‌شود و نیز انگیزه‌ای است برای نظریات پسا‌ساختارگرایی فمینیستی تا به این مسئله بپردازند که آیا نقد موثر از اقتصاد فالوگوستریسم به جای‌گزینی برای امر نمادین مورد تعریف لوی استروس نیاز دارد؟

کلیت و محصوریت زبان در ساختارگرایی هم فرض گشته و هم به چالش کشیده می‌شود. گرچه سوسور رابطه‌ی دال و مدلول را اختیاری می‌داند، اما این رابطه‌ی اختیاری را در یک نظام زبانی ضرورتاً کامل قرار می‌دهد. تمامی اصطلاحات زبان‌شناسی متضمن کلیت زبانی ساختارها و تمامیتی است که برای هر اصطلاحی که معنایی داشته باشد فرض گشته و تلویحاً فراخوانی می‌شود. این دیدگاه شبه - لایبنیتیسی که زبان را همچون کلیتی نظام‌مند شکل می‌دهد، با بازگویی و متحد ساختن رابطه اختیاری

میان دال و مدلول در زمینه‌ای کلی، تفاوت دال و مدلول را سرکوب می‌نماید. گسست پسا ساختارگرایانه از سوسور و ساختارهای هویت‌مند معاوضه در نظریه‌ی لوی استروس، ادعای کلیت، جهانشمولیت و فرض وجود تقابل‌های دوتایی ساختاری را در این نظریات رد می‌کند چرا که ابهام و گشایش دلالت زبانی و فرهنگی را سرکوب می‌کنند^۶ در نتیجه پسا ساختارگرایی با ترجمان تمامی ارجاعات، به یک جایگزینی بالقوه نامحدود، تفاوت میان دال و مدلول را به «تفاوت» (différance) زبانی نامحدود و موثر مبذل می‌کند. نزد لوی استروس، هویت فرهنگی مردانه با عمل آشکار تفاوت گذاری میان خاندان‌های پدرراستایی patrilineal ایجاد می‌گردد که «تفاوت» در این رابطه هگلی است، یعنی این که در همان حال که تفاوت می‌گذارد، سویه‌های تفاوت را به یکدیگر مقید نیز می‌کند. اما تفاوت میان مردان و زنانی که تفاوت‌گذاری میان مردان را موجب می‌شود تماماً از این دیالکتیک دوری می‌کند. به عبارت دیگر، تفاوت گذاری معاوضه‌ی اجتماعی به شکل یک وابستگی اجتماعی میان مردان پدیدار می‌شود یعنی یگانگی هگلی میان سویه‌های مردانه که در عین از یکدیگر حال متمایز و مجزا نیز می‌شوند. ۷ در سطح انتزاع، از آنجا که هر دو خاندان هویت مشابه‌ای را حفظ می‌کنند یعنی مردانه، پدرشاهی و پدری، این یک «هویت در تفاوت» است. هر کدام با نامهای متفاوت، در این هویت فرهنگی مردانه همه جانبه به خود تشخص می‌بخشد. اما چه رابطه‌ای زن را ابژه‌ی معاوضه می‌کند یعنی اول به نام پدری و سپس به نام خاندان شوهری در می‌آورد؟ چه نوع مکانیزم تفاوت گذاری، کارکردهای جنسیتی را بدین روش توزیع می‌کند؟ با این نفی صریح باواسطه مذکر اقتصاد هگلی لوی استروس، چه نوع «تفاوت» تفاوت گذاری پیش فرض گرفته شده و محروم می‌ماند؟ همانطور که ایریگاری استدلال می‌کند این اقتصاد فالولوگس محور ماهیتا به اقتصاد «تفاوت» ی وابسته است که هرگز آشکار نیست بلکه همیشه هم پیش فرض گرفته شده و هم انکار می‌شود. در نتیجه روابط میان خاندان‌های پدرشاهی مبتنی هستند بر میلی hommosocial (چیزی که ایریگاری آنرا از روی جناس، hommo- sexuality می‌خواند) ۸ این روابط بر تمایل جنسی سرکوب شده و در نتیجه

انکار شده استوار است. رابطه‌ای که در نهایت از طریق معاوضه و توزیع دگرجنس گرایانه‌ی زنان، مردان را به یکدیگر وابسته می‌سازد.^۹

لوی استروس به طریقی که ناخودآگاه همجنس باز اقتصاد فالوگوستریسم را افشا می‌کند بین تابوی زنا‌ی با محارم و تثبیت قید و بندهای همجنس بازانه ارتباط برقرار می‌کند:

“معاوضه - و به تبع قانون برون همسری - به سادگی معاوضه‌ی کالایی نیست. معاوضه - و به تبع قانون برون همسری که بیانگر این معاوضه است - در خود از ارزشی اجتماعی برخوردار است. این معاوضه وسیله انقیاد مردان به یکدیگر را فراهم می‌آورد.”

تابوی زنا‌ی با محارم، دگرجنس گرایی مبتنی بر برون همسری را تولید نموده که لوی استروس آنرا اجرا و کمال تصنعی دگرجنس گرایی غیر زنا‌ی با محارم می‌داند که از ممنوعیت تمایل جنسی طبیعی تر و بی قید و بندتر استخراج می‌شود. (فرضیه‌ای که با فروید در سه مقاله در باب نظریه تمایل جنسی همراهی است).

با وجود این، رابطه متقابل میان مردان شرط رابطه‌ی بنیادا نامتقابل میان مردان و زنان و رابطه‌ای بی ارتباط میان زنان است. این ادعای بدنام استروس که “ظهور تفکر نمادین نیازمند آن می‌بود که زنان مانند واژگان معاوضه می‌شدند” نشان دهنده آن است که استروس خود را ملزم به ساختاری فرضی جهانشمول فرهنگی از موقعیت یک مشاهده گر شفاف می‌کند. اما عبارت “نیازمند آن می‌بود” استنتاجی است که تنها به عنوان یک اجراگری کارکرد دارد؛ چرا که آن لحظه‌ای که امر نمادین پدیدار گشت نمی‌توانسته انچیزی باشد که استروس مشاهده نمود. او یک تاریخ ضروری را حدس زد: گزارشی که بموجب آن به یک دستور مبدل می‌گردد. تحلیل وی ایریگری را برانگیخت تا بیاندهد که چه می‌شد اگر

“کالاها یکدیگر را کسب می‌کردند” و کنش ناپهنگام اقتصادی جنس جایگزین را آشکار می‌ساختند. اثر اخیر وی، اقتصاد Sexes et parentés ۱۰ تفسیر انتقادی ارائه می‌دهد که چگونه این ساختار معاوضه میان مردان، عدم تقابل ناگفته میان جنسها در این اقتصاد و نیز نام ناپذیری امر مونث و تمایل جنسی زنانه و لزبین را پیش فرض می‌گیرد.

اگر قلمروی جنسی‌ای محروم از امر نمادین وجود دارد و بالقوه قادر است امر نمادین را امری برتری طلب نشان دهد تا امری کلی، پس تشخیص این قلمروی محروم در بیرون یا درون این اقتصاد و راهبردی نمودن مداخله‌ی این قلمرو در مدت این مکان یابی باید امری ممکن باشد. بازخوانی ذیل از قانون ساختارگرا و روایتی که تولید اختلاف جنسی را با تمرکز بر ثبات و فراگیری این قانون توضیح می‌دهد از طریق نقدی تبارشناسانه در صدد افشای قدرتهای مولد سهوی و خود شکست دهنده‌ی این قانون میسر می‌گردد. آیا “قانون” مذکور این موقعیتها را به صورت تک خطی و تغییر ناپذیر تولید می‌کند؟ آیا قانون می‌تواند صورت بندی‌هایی از تمایل جنسی تولید کند که موثرا خود قانون را به چالش بکشاند یا این چالش‌ها به ناچار خیالی هستند؟ آیا مولد و زاینده‌ی این قانون می‌تواند متغیر یا حتی واژگون کننده باشد؟ این قانون ممنوعیت زنا با محارم مرکز اقتصاد خویشاندی است که درون همسری (ازدواج با قبیله و توتم خود) را ممنوع می‌کند. لوی استروس با حفظ این مرکزیت تابوی زنا با محارم، پیوند مهمی میان انسان‌شناسی ساختارگرا و روانکاوی برقرار می‌کند. اگرچه لوی استروس می‌پذیرد که “توتم و تابوی” فروید بر زمینه‌های تجربی بی اعتبار شده است او این ردیه را گواهی متناقض نما در حمایت از تز فروید ملاحظه می‌کند. تابوی زنا با محارم برای لوی استروس، واقعیتی اجتماعی نیست بلکه یک فانتزی (خیال) فرهنگی فراگیر است. با فرض مردانگی دگرجنس گرای سوژه‌ی میل، لوی استروس مدعی است که “میل به مادر یا خواهر، قتل پدر و ندامت پسران (از قتل پدر) بی شک به هیچ واقعیت یا واقعیاتی که جای مشخصی در تاریخ داشته باشند، تعلق ندارد بلکه شاید به طور نمادین بیانگر رویایی دیرپا و باستانی‌اند” ۱۱

لوی استروس در تلاش جهت تایید بینش روانکاوی به فانتزی زناى با محارم ناخودآگاه، "به جادوی این رویا، به قدرتش در فطری کردن افکار مردان که برای خودشان ناشناخته است و فطری کردن اعمالی که هرگز مرتکب نشده‌اند چرا که فرهنگ در هر زمان هر جایی مخالفت آن اعمال بوده است." مراجعه می‌کند ۱۲ این بیان شگفت آور نه تنها روشنگر قدرت‌های آشکارِ انکارِ لوی استروس است ("اعمال زناى با محارم که هرگز مرتکب نشده است!") بلکه مشکلی اصلی را برای فرض سودمندی این ممنوعیت نشان می‌دهد. اینکه ممنوعیت وجود دارد به هیچ روی نشانگر آن نیست که عمل می‌کند. بلکه موجودیت آن اشاره دارد که امیال، اعمال و به واقع کنش‌های اجتماعی فراگیر زناى با محارم دقیقاً به خاطر اروتیزه شدن همین تابو ایجاد می‌شوند. اینکه امیال زناى با محارم خیالی هستند به هیچ روی به معنای آن نیست که آنها "واقعیات اجتماعی" نیستند. بلکه مسئله این است که چنین خیالاتی چگونه در نتیجه ممنوعیت شان تولید شده و در واقع برقرار می‌شوند؟ به علاوه، چگونه محکومیت اجتماعی (که در اینجا این بحث از طریق لوی استروس مطرح شد) یعنی ممنوعیت، انکار موثر و نتیجتاً آشکارِ آن نوع فضای اجتماعی است که کنش زناى با محارم بتواند خود را آزادانه و بدون محکومیت بازتولید نماید؟

نزد لوی استروس تابوی عمل زناى دگرجنس‌گرای بین مادر و پسر به مانند خیال این زناى با محارم به مثابه حقایق جهانشمول فرهنگ برقرار می‌گردد. دگرجنس‌گرایی زناى با محارم چگونه همچون ماتریکس پیشا‌تصنعی و ظاهراً طبیعی برای میل ایجاد می‌شود، و میل چگونه همچون حق ویژه‌ی دگرجنس‌گرایی مردانه ایجاد می‌شود؟ طبیعی‌سازی دگرجنس‌گرایی و کنش جنسی مردانه، ساختارهای گفتمانی هستند که هیچ کجا ذکر نمی‌شود بلکه همه جا در چارچوب بنیادین ساختارگرا فرض می‌شود.

برداشت لکانی از لوی استروس بر ممنوعیت زناى با محارم و قانون برون همسری در بازتولید فرهنگ تمرکز می‌کند که فرهنگ مقدماتاً مجموعه‌ای از ساختارها و دلالت‌های زبانی دانسته می‌شود. نزد لکان "قانون" که زناى بین پسر و مادر را ممنوع نموده، ساختارهای خویشاوندی یعنی مجموعه‌ای از جای

گزینی‌های لیبیدینال شدیداً تنظیمی بنیان می‌نهد که از طریق زبان رخ می‌دهد. اگرچه ساختارهای زبان که در مجموع به عنوان امر نمادین دانسته می‌شود، تمامیت هستی‌شناسانه خود را (جدای از عاملین سخنگویی که از طریق آنها عمل می‌کند) حفظ می‌نماید، اما قانون خود را در هر دوره ورود دوران کودکی به فرهنگ، مجزا و مشخص می‌کند. گفتار تنها شرایط عدم ارضا پدیدار می‌شود که این عدم ارضا از طریق ممنوعیت زنا با محارم برقرار می‌شود؛ ژوئیسانس اصیل توسط سرکوب اولیه‌ای که سوژه را بنیان می‌نهد، از دست می‌رود. به جای این ژوئیسانس از بین رفته، نشانه‌ای پدیدار می‌شود که مشابه به دالی محدود می‌شود که (این دال یا دلالتگر) در آنچه بدان دلالت می‌کند به دنبال بازایی این لذت غیر قابل وصول می‌گردد. سوژه که از طریق ممنوعیت بنیان نهاده شده تنها برای جایگزین کردن این لذت غیر قابل وصول با میل وابسته به جاینشینی‌های مجازی یا کنایی سخن می‌گوید. زبان پس مانده و جایگزین میلی ارضا نشده است، محصول رنگارنگ فرهنگی یک تصعید که واقعا هرگز ارضا نمی‌شود. اینکه زبان به ناچار از دلالت کردن ناتوان می‌ماند، نتیجه‌ی ضروری ممنوعیتی است که زبان را ممکن ساخته و پوچی اشارات ارجاعی آن را نشان می‌دهد.

لکان، ریور و راهبردهای بالماسکه

پرسش از جنسیت و/ یا جنس بعد از موجودیت یافتن آن به بیان لکانی، خود برخلاف هدف نظریه زبان لکان است. لکان تقدم مسلم هستی‌شناسی در متافیزیک غربی را انکار نموده و سؤال (هستی‌شناسانه‌ی) "وجود چیست یا چه چیزی وجود دارد؟" را تابعی از این پرسش مقدم‌تر می‌کند که "چه طور وجود" از طریق کنش‌های دلالت اقتصاد پدرسالار بنیان نهاده و مقدر می‌شود؟" تصور می‌شود که شناخت هستی‌شناسانه‌ی وجود، نفی negation، و روابط آن بدست زبان معین می‌شود که این زبان نیز با قانون

پدرشاهی و مکانیزمهای تفاوت گذار آن ساخته شده است. یک "چیز" فقط وقتی خصوصیت وجودی به خود گرفته و با این رفتار هستی شناسانه مجهز می‌شود که درون ساختار دلالت قرار گرفته باشد که مانند امر نمادین وضعیتی پیشا هستی‌شناسی است.

پس هیچ پرسشی در خود هستی‌شناسی و هیچ دسترسی به وجود نمی‌تواند باشد مگر آنکه پیشتر از فالوس "بودن"، دلالت مقتدر قانون، که اختلاف جنسی را پیش فرض فهم پذیری خود در نظر می‌گیرد، پرسش نماییم. فالوس "بودن" و فالوس "داشتن"، موقعیتها یا عدم موقعیتهای (موقعیتهای واقع‌غیرممکن)، جنسی متمایز را در زبان از هم تفکیک می‌کند. فالوس بودن، "دال" بودن میل دیگری و به مانند این دال پدیدار شدن است. به عبارت دیگر، ابژه بودن، دیگری میل مردانه (دگرجنس گرا) بودن است که همچنین این میل را منعکس و باز نمود می‌کند. این دیگری نه محدودیت مردانگی در دگروارگی زنانگی، بل جایگاه خود-توجه گر مردانگی را شکل می‌دهد. پس نزد زنان، فالوس "بودن" به معنای انعکاس نمودن قدرت فالوس، دلالت نمودن این قدرت، "متجسم" نمودن فالوس و تدارک جایگاهی است تا این فالوس در آن نفوذ نموده و فالوس را از طریق دیگری فالوس، غیاب‌اش و فقدانش و تصدیق دیالکتیکی هویت‌اش، دلالت کند. با این ادعا که دیگری فاقد فالوس، خود فالوس است، لکان به وضوح اظهار می‌دارد که قدرت با این موقعیت زنانه‌ی "نداشتن" اداره می‌شود که این سوژه‌ی مردانه‌ی "برخوردار از" "فالوس" نیاز دارد تا این دیگری فالوس را تأیید نموده و در نتیجه به معنایی بسط یافته فالوس "باشد".^{۱۳}

این خصوصیت هستی شناسانه متضمن آنست که ظاهر یا نمود "وجود" همیشه با ساختار دلالت تولید شود. نظم نمادین فهم پذیری فرهنگی را از طریق موقعیت انحصاری متقابل فالوس داشتن (موقعیت مردان) و فالوس "بودن" (موقعیت متناقض نمای زنان) ایجاد می‌کند. وابستگی متقابل این موقعیت‌ها یادآور ساختار هگلی تقابل ناموفق رابطه ارباب و بنده و به خصوص وابستگی نابهنگام ارباب به بنده جهت ایجاد هویت خود از طریق انعکاس است. ۱۴ با وجود این، لکان این درام را در قلمرویی خیالی طرح می‌ریزد. هر

تلاشی جهت ایجاد هویت درون سویه‌های این تفکیک دوتایی “بودن” و “داشتن” به ناچار به “فقدان” و “ازدست دادن” می‌گردد که ساختار خیالی شان را بنا نهاده و سنجش ناپذیری امر نمادین از امر واقعی را نشان می‌دهد.

اگر امر نمادین ساختار جهانشمول فرهنگی دلالت دانسته می‌شود که هیچگاه در واقعیت به طور کامل عرضه نمی‌شود، این موضوع، سئوالی را به ذهن متبادر می‌کند: چه کسی یا چه چیزی، چه کسی یا چه چیزی را در این امرها را بینا فرهنگی دلالت می‌کند؟ معهدا این سؤال در چارچوبی مطرح می‌شود که وجود سوژه را به مثابه دال و ابژه را به مثابه مدلول، یعنی این دوگانگی شناخت‌شناسی سنتی در فلسفه پیش از جایگزینی ساختارگرایی سوژه، را پیش فرض می‌گیرد. لکان این الگوی دلالت را به چالش می‌کشد. وی رابطه میان جنس‌ها را طوری مطرح می‌کند که سخن گفتن “من” را نتیجه مردانه شده‌ی سرکوب نشان می‌دهد که موقعیت سوژه‌ی خودمختار و خودبنیاد را می‌یابد، اما خود همین به هم پیوستگی درونی توسط موقعیت‌های جنسی (که در فرآیند شکل‌گیری هویت محروم می‌مانند) به چالش کشیده می‌شود. نزد لکان سوژه به وجود می‌آید، یعنی شروع می‌کند به قرار گرفتن در موقعیت دال خودبنیاد در زبان - اما فقط به شرط وجود سرکوب ابتدایی لذات پیشا فردی زنا با محارم که با بدن مادرانه (اکنون سرکوب شده) مرتبط است.

سوژه‌ی مردانه تنها معانی را به وجود آورده و بدان طریق دلالت می‌کند. خودمختاری خودبنیاد ظاهری او تلاش دارد تا سرکوبی را پنهان نماید که هم بنیاد اوست و هم امکان همیشگی بی‌بنیادی او. این فرآیند ساخت معنا نیاز دارد تا زنان این قدرت مردانه را منعکس نموده و بر قدرت واقعیت خودمختاری متوهمش صحنه‌گذارند. حداقل وقتی این تقاضا که زنان قدرت دال / مدلول مردانه را منعکس نمایند، برای ساختار این مبدل به خودمختاری امری ضروری می‌گردد و بنابراین اساس وابستگی بنیادینی می‌گردد که کارکرد خود را تحلیل می‌برد، نگاه این وظیفه زنان مغشوش می‌گردد. به علاوه این وابستگی (به انعکاس

قدرت دلالتی مردانه)، اگرچه انکار می‌شود همچنین توسط سوژه‌ی مردانه اتخاذ می‌شود چرا که زن به مثابه نشانه‌ای اطمینان بخش جایگزینی برای بدن مادرانه است، امری است پوچ اما وعده‌ی همیشگی بازیابی ژوئیسانس پیشا فردی را دارد. بنابراین نبرد مردانگی دقیقاً مطالبه بر سر تصدیق کامل خودمختاری است که همچنین وعده‌ی بازگشت به تمامی لذات پیش از سرکوب و فردیت‌سازی را به او می‌دهد.

گفته می‌شود که زنان فالوس می‌باشند بدین معنا که قدرت را جهت انعکاس یا بازنمایی واقعیت متعلق به وضعیت خودبنیاد سوژه‌ی مردانه، حفظ می‌کنند. قدرتی که اگر برانداخته شود، توهمات بنیادین موقعیت سوژه مردانه را از هم می‌گسلاند. برای فالوس “بودن”، برای بازتابندگی و متعهد شدن به سوژه‌ی مردانه، زنان باید دقیقاً آنچیزی باشند (بودن به معنی وضعیتی که گویی اینطور بودند) و بشوند که مردان نیستند تا در فقدان (این مرد نبودن) شان، کارکرد ماهوی مردان را نشان دهند. از این رو، فالوس “بودن” همیشه “بودن برای” سوژه‌ی مردانه‌ای است که همیشه در صدد باز تأیید و تقویت هویتش از طریق تصدیق این “بودن برای” است. به معنی دقیقتر، لکان این تصور را انکار می‌کند که مردان، معنای زنان را دلالت می‌کنند یا زنان معنای مردان را دلالت می‌کنند. تقسیم و معاوضه میان این “بودن” و “داشتن” فالوس با قانون پدرشاهی، یعنی امر نمادین بنا می‌گردد. بخشی از بعد کم‌دیگ این مدل ناموفق عمل متقابل این است که هم مردانگی و هم زنانگی دلالت می‌شوند، و دال به امر نمادینی تعلق دارد که هرگز در موقعیت مشخص تری از این دو موقعیت مردانه و زنانه متصور نمی‌شود.

فالوس بودن، دلالت شدن توسط قانون پدرانه است، هم ابژه و هم ابزار آن بودن است و در اصطلاح ساختارگرایی، “نشانه” و نوید بخشی قدرت قانون پدرانه بودن است. از این رو، زنان به عنوان ابژه‌ی مدلول و تشکیل دهنده‌ی معاوضه (که بدین وسیله قانون پدرانه قدرت خود را توسعه داده و بدین روش پدیدار می‌شود) گفته می‌شود که فالوس می‌باشند، یعنی نشانه‌ای از گردش مداوم فالوس می‌باشند. اما این فالوس “بودن” لزوماً عدم ارضای زنان است تا حدی که ایشان هرگز نمی‌توانند به طور کامل این قانون را بازتاب

دهند؛ برخی از فمینیستها استدلال می‌کنند که این فالوس بودن نیاز به چشمپوشی از میل خود زنان را دارد (در واقع یک چشم پوشی مضاعف که متناظر است با "موج مضاعف" سرکوبی که فروید مدعی است زنانگی را بنیان می‌نهد). یکبار انکار میل به مادر و بار دوم جایگزینی میل به پدر با میلی دیگر-مترجم) ۱۵، که بیان و تجلی این میل به صورت میلی است که چیزی جز یک بازتاب و تضمین کننده‌ی ضرورت فراگیر فالوس نیست.

از طرف دیگر گفته می‌شود که مردان فالوس "دارند" و در عین حال هرگز فالوس "نمی‌باشند"، بدین معنی که تحلیل معادل با این قانون نیست و هرگز نمی‌تواند این قانون را نمادین کند. از این رو هر تلاشی جهت به دست آوردن موقعیت فالوس "داشتن" ضرورتاً و به طور پیش فرض غیرممکن است که در نتیجه هر دو موقعیت فالوس داشتن و فالوس بودن، به اصطلاح لکانی، نهایتاً شکستی کمیک دانسته می‌شوند که با این وصف وادار به بیان و تصویب این امکان ناپذیری‌های مکرر می‌شوند.

اما چگونه یک زن به صورت "فالوس بودن"، فقدان تجسم و تایید کننده‌ی فالوس ظاهر می‌شوند؟ بر طبق نظر لکان، این عمل از طریق "بالماسکه" masquerade انجام می‌پذیرد، تلاشی مالیخولیایی که برای چنین موقعیت زنانه‌ی ضروری است. لکان در مقاله‌ی خود با نام "معنای فالوس" The Meaning of the Phallus از "روابط بین جنس‌ها" می‌نویسد:

"بگذارید بگوییم این روابط حول "بودن" و "داشتن" می‌زند که چون به یک دلالتگر یعنی فالوس رجوع می‌کنند، از یک طرف تاثیر متناقض بخشیدن واقعیت به سوژه در آن دال و از طرف دیگر ساخت روابط ناواقعی امر مورد دلالت را دارد. ۱۶

لکان در ادامه‌ی این جمله، به ظهورِ "واقعیت" سوژه‌ی مردان و نیز به "ناواقعیت" دگرجنس‌گرایی رجوع می‌کند. همچنین به موقعیت زنان پرداخته که: (جمله‌ی داخل براکت از من است): "این دخالت "پدیدار" را در پی دارد که جایگزینی برای "داشتن" است (بدون شک جای‌گزینی لازم است چون که از زنان با "نداشتن" سخن گفته می‌شود). تا از یک سوی آن را حفظ و حمایت نموده و از سوی دیگر فقدان داشتن آن را ببوشانند. "اگرچه در اینجا هیچ جنسیت گراماتیک یا نحوی وجود ندارد، به نظر لکان موقعیت زنان را طوری توصیف می‌کند که "فقدان" و از این رو نیاز به پوشاندن و به معنایی نامعین، نیاز به حفاظت مشخصه ایشان است. بنابراین لکان توضیح می‌دهد که این موقعیت منجر به "بروز نوعی یا ایده آل رفتار در هر دو جنس می‌شود، از جمله عملِ جماع جنسی، که آنها را کاملاً به سوی کم‌دی پیش می‌برد" (۸۴)

لکان در ادامه‌ی این تفسیر از کم‌دی دگرجنس‌گرا، "تظاهر همچون بودن" فالوس که زنان به انجام آن وادار می‌شوند را "بالماسکه" ای ناگزیر توصیف می‌کند. این اصطلاح از این لحاظ حائز اهمیت است که به معنای متناقض اشاره دارد: از یک طرف اگر "بودن"، این تعین هستی شناسانه‌ی فالوس، بالماسکه است پس همه چیز را به ظهور، به ظاهر وجود، تقلیل می‌دهد که در نتیجه کل هستی‌شناسی جنسیتی قابل تقلیل به بازی نموده‌است. از طرف دیگر بالماسکه اشاره می‌کند که تعینی هستی شناسانه‌ی از زنانگی پیش از بالماسکه وجود دارد، مطالبه و میلی زنانه که پوشانده شده و آشکارگی آن در واقع نوید بخش شکست و جای‌گزینی احتمالی اقتصاد دلالتی فالوگوسنتریسم است.

دست کم دو برداشت بسیار متفاوت از ساختار مبهم تحلیل لکان قابل تمیز است. از یک سوی، بالماسکه، محصول اجرا گری هستی‌شناسی جنسی و تظاهری که خود را "بودن" می‌شمارد، دانسته می‌شود؛ از سوی دیگر بالماسکه را می‌توان انکار میل زنانه‌ای تعبیر نمود که زنانگی هستی شناسانه‌ی پیشینی را پیش فرض می‌گیرد که توسط اقتصاد فالوس محور غیر قابل عرضه گشته است. ایریگاری بالماسکه را در چنین حالتی ملاحظه می‌نماید یعنی "کاری... که زنان برای شریک شدن در میل مردان اما

به بهای ازدست دادن میل خودشان، انجام می‌دهند" ۱۷ برداشت اولی قصد دارد تا به عنوان ساختار(شکنی) نقیضه‌ای، تاملی انتقادی بر هستی‌شناسی جنسیتی را بکار گرفته و امکان‌های سیال‌ تمایز لغزانی میان "ظهور" و "بودن" را پی‌گیری نموده و بعد کم‌دیگ هستی‌شناسی جنسیتی را که لکان تنها اندکی از آنرا دنبال نموده است، رادیکالیزه نماید. (این برداشتی است که باتلر آنرا بر می‌گزیند یعنی هستی‌شناسی جنسیتی در پشت بازی نموده‌ها وجود ندارد — مترجم) برداشت دوم، قصد دارد راهبردهای فمینیستی را بنا نهد که این نقاب را بردارند تا هر میل زنانه‌ای را که در اقتصاد فالوس محور سرکوب شده است، باز یافته و رها نماید. ۱۸

شاید این دو شق از آنجایی که ظواهر بیش از پیش مورد تردید گشته‌اند، آنقدر که به نظر می‌رسد در مقابل یکدیگر نباشند. "تاملاتی بر معنای بالماسکه"ی لکان و "زنانگی به مثابه بالماسکه"ی جوآن ریور Joan Riviere در تفسیر اینکه چه چیز با بالماسکه پنهان می‌شود بسیار متفاوت است. آیا بالماسکه حاصل میل زنانه‌ای است که باید خنثی و نفی شود و بنابراین فقدان را بسازد که به هر طریقی باید آشکار گردد؟ آیا بالماسکه حاصل انکار همین فقدان است تا همچون فالوس ظاهر شود؟ آیا بالماسکه زنانگی را پژواکی از فالوس می‌سازد تا امکان‌های دوجنس‌گرایی را نهان سازد که در صورت آشکار شدنش می‌تواند به از هم گسیختن ساختار یکپارچه زنانگی دگرجنس‌گرا منجر شود؟ آیا آن‌طور که جوآن ریور اظهار می‌دارد بالماسکه تجاوز و ترس از انتقام را به اغواگری و تحریک جنسی مبدل می‌کند؟ آیا پیش از هر چیز بالماسکه در خدمت پنهان‌سازی و سرکوب زنانگی از پیش موجود و آن میل زنانه‌ای است که می‌خواهد تقابل نافرمان سوزه‌ی مردانه را بنیان نهاده و شکست ضروری مردانگی را نشان دهد؟ یا آیا بالماسکه بدان معناست که خود زنانگی اول با بالماسکه بنیان نهاده می‌شود، یعنی کنش محروم‌کننده‌ی تشکیل هویت که مردانگی را منع نموده و بیرون از مرزهای موقعیت جنسیتی زنانه قرار می‌دهد؟

لکان نقل قول فوق را اینگونه ادامه می‌دهد:

“این فرمول بندی ممکن است متناقض به نظر برسد، جهت فالوس بودن، یعنی دال میل دیگری بودن است که زنان از بخش ماهوی زنانگی خود و تمامی صفات آن از طریق بالماسکه سرباز خواهند زد. به خاطر آنچه او نیست، وی انتظار دارد مطلوب و محبوب باشد. اما او دالِ میل خود را در بدن کسی می‌یابد که عشق خود را به او ابراز می‌دارد. مشخصا ما نباید فراموش نماییم که اندامی که این کارکرد دلالتی را اعطا نموده ارزش یک بتواره را به خود می‌گیرد.” (۸۴)

اگر این اندام بدون نام، احتمالا احلیل، (که مانند یهوه عبری هرگز از آن سخنی گفته نمی‌شود) یک بتواره است چرا باید آنچنان که لکان فرض می‌کند اینقدر آسان فراموشش کنیم؟ و این بخش ماهوی زنانگی چیست که می‌بایست سرباز زده شود؟ آیا این بخش مجددا بدون نام که رد می‌شود همچون فقدان ظاهر می‌گردد؟ یا این خودِ فقدان است که باید رد شود تا زن همچون خود فالوس ظاهر شود؟ آیا نام ناپذیری این “بخش ماهوی” همان نام ناپذیری همراه با “اندام” مردانه‌ای است که ما همیشه در خطر فراموشی آن هستیم؟ آیا دقیقا همین فراموشی است که سرکوبی را در هسته‌ی بالماسکه‌ی زنانه موجب می‌شود؟ آیا یک مردانگی فرضی وجود دارد که باید در زنان از دست برود تا زنان به عنوان فقدانِ ظاهر شوند که با تایید آن فالوس باشند یا آیا یک امکان فالوسی وجود دارد که می‌بایست نفی شود تا زنان به فقدانِ مبدل شوند که آنرا تایید نماید؟

لکان در توضیح موقعیت خود خاطر نشان می‌سازد که: “کارکرد ماسک... تعیین هویت‌هایی را حاکم می‌نماید تا بدین طریق روی گردانی از عشق رفع گردد” (۸۵) به عبارت دیگر، ماسک بخشی از راهبرد الحاقی مالیخولیاست، دربرگرفتن صفات ایژه / دیگری که از دسته رفته است، که این از دست رفتن نتیجه‌ی رویگردانی از عشق است. ۱۹. اینکه ماسک این اجتناب را “مسلط” و رفع می‌کند، بدین اشاره دارد که برداشت (مختص‌سازی) (جنسی) راهبردی است که از این طریق این اجتناب‌ها خود اجتناب می‌شوند،

یک نفی مضاعف که ساختار هویت را از طریق جذب مایخولیایی کسی که دومرتبه از دست رفته است دوبرابر می‌نماید.

لکان بحث ماسک را به برآوردی از همجنس‌گرایی زنانه، که از اهمیت فراوانی برخوردار است، پیوند می‌زند. وی مدعی است “جهتگیری همجنس‌گرایی زنانه، همانطور که مشاهده نشان می‌دهد، از ناامیدی منتج می‌شود که سویه مطالبه عشق را از نو تقویت می‌کند” (۸۵) کسی که در حال مشاهده است و آنچه مشاهده می‌شود در اینجا به راحتی حذف می‌شوند، اما لکان تفسیر خود را برای هر کسی که در مشاهده دقت نماید، آشکار می‌داند. آنچه شخص از طریق مشاهده دریافت می‌کند بنیان نهادن ناامیدی همجنس‌گرایی زنانه است که این ناامیدی یادآور اجتنابی است که از طریق بالماسکه مسلط/ رفع می‌شود. همچنین به طریقی امر دگرجنس‌گرایی زنانه موضوعی برای ایده‌آلیزه‌سازی نیرومند مشاهده می‌شود، یک مطالبه‌ی عشق که با مصرف میل اتخاذ می‌شود. لکان این پاراگراف را درباره “همجنس‌گرایی زنانه” با این جمله که تا حدی در بالا نقل شد ادامه می‌دهد:

“این ملاحظات (در باب همجنس‌گرایی زنانه) باید با رجوع به کارکرد ماسک مشخص گردد (که) مسلط نمودن تعیین هویت‌هایی است که از طریق آن اجتناب از عشق رفع می‌شود.”

و اگر همجنس‌گرایی زنانه “همانطور که مشاهده نشان می‌دهد” نتیجه‌ی ناامیدی دانسته شود، پس این ناامیدی باید به وضوح ظاهر شود تا آن حد که مشاهده شود. اگر لکان فرض می‌کند که همجنس‌گرایی زنانه پی‌آمد ناکامی دگرجنس‌گرایی است، همانطور که مشاهده مدعی نشان دادن آنست، آیا برای مشاهده کننده به همان اندازه دگرجنس‌گرایی نیز پی‌آمد ناکامی از همجنس‌گرایی نمی‌توانست قلمداد شود؟ آیا ماسکِ امر همجنس‌گرایی زنانه است که مشاهده می‌شود و اگر اینچنین است، چیست ملاک خوانای این

نامیدی و "جهت گیری" و نیز جایگزین میل با مطلوبه‌ی عشق (ایده آلیزه شده)؟ شاید لکان اشاره می‌کند که آنچه در مشاهده آشکار است وضعیت غیرجنسی لزبین واضح است، الحاق یک اجتناب به مثابه غیابِ میل. ۲۰. اما آیا می‌توان این نتیجه گیری را نتیجه‌ی ضروری نقطه نگاه مردانه و دگرجنس‌گرا زده دانست که تمایل جنسی لزبین را سرپیچی از خودِ تمایل جنسی می‌داند فقط بدین خاطر که تمایل جنسی، دگرجنس‌گرا فرض می‌شود و مشاهده گر در اینجا به عنوان مرد دگرجنس‌گرا اجتناب شده است. به واقع آیا همین استدلال نتیجه‌ی سرپیچی و اجتناب از مشاهده گر نیست که او را ناامید می‌گذارند، و همین ناامیدی مشاهده‌گراست که انکار شده و جزو شخصیت اصلی خود زنانی مطرح می‌شود که از مشاهده گر اجتناب می‌کند؟

با سرگردانی میان موقعیتهای ضمیری، لکان موفق به مشخص ساختن این امر نمی‌شود که چه کسی از چه کسی اجتناب می‌کند. با این وجود ما به عنوان خواننده متوجه می‌شویم که "اجتناب" سیال و شناور به یک طریق به ماسک مرتبط می‌گردد. اگر هر اجتناب نهایتاً چه در حال یا گذشته وابسته به طرف دیگر باشد پس اجتناب در عین حال محافظت نیز هست. بنابراین ماسک این فقدان را پنهان می‌کند، اما این فقدان را از طریق مخفی نگاه داشتن آن حفظ (و نفی) هم می‌کند. ماسک کارکرد مضاعفی دارد که کارکرد مضاعف مالیخولیاست. ماسک از طریق فرآیند الحاق پذیرفته می‌شود که راهی است برای ثبت و آنگاه پوشیدن هویتی مالیخولیایی در و بر بدن؛ در نتیجه، دلالتِ بدن در قالب دیگری است که اجتناب شده است. هر اجتنابی که با مختص‌سازی تسلط می‌یابد، شکست می‌خورد، و اجتناب‌کننده بخشی از همان هویتی می‌شود که اجتناب شده است و به واقع اجتناب ذهنی از امر اجتناب شده، می‌شود. فقدان ابژه هرگز مطلق نیست چرا که درمرزبندی جسمانی / ذهنی که جهت ملحق ساختن این فقدان بسط می‌یابد، دوباره توزیع می‌شود. این امر فرآیندِ الحاقِ جنسیتی را در مدار وسیعتر مالیخولیا قرار می‌دهد.

مقاله‌ی جوآن ریور با نام "زنانگی به مثابه بالماسکه" ۲۱ که در سال ۱۹۲۹ انتشار یافت با استفاده از اصطلاحات نظریه‌ای حل پرخاش و ناسازگاری، مفهوم زنانگی را همچون بالماسکه معرفی می‌کند. در ابتدا این نظریه زمینه‌ای کاملاً جدا از تحلیل لکان از بالماسکه به مثابه کم‌دی موقعیت‌های جنسی است. او ابتدا مقاله را با بازنگری محترمانه‌ای بر سنخ‌شناسی ارنست جونز Ernest Jones از توسعه‌ی تمایل جنسی زنانه‌ی به اشکال دگرجنس‌گرا و همجنس‌گرا آغاز می‌کند. با این حال بر وجود "انواع واسط" که تمایز بین دگرجنس‌گرا و همجنس‌گرا را محو می‌کنند، تمرکز نموده و تلویحاً ظرفیت توصیفی نظام طبقه‌بندی جونز را به چالش می‌کشد. ریور برخلاف ارجاع ساده‌ی لکان به "مشاهده"، در پی ارجاع به ادراک و تجربه‌های ملموس است تا تمرکز او را به این "انواع واسط" معتبر گرداند: «در زندگی روزمره با اقسام مردان وزنانی روبرو می‌شویم که در حالیکه از اساس دگرجنس‌گرا رشد یافته‌اند، صراحتاً صور نیرومند جنس دیگر را نمایش می‌دهند» (۳۵) آنچه بیش از همه واضح است طبقه‌بندی‌هایی است که ادراک این اختلاط صفات را ساختاربندی و مشروط می‌کند. ریور با مجموعه‌ی تصوراتی می‌آغازد که مشخصات یک جنس را نمایش می‌دهد و چگونه است که این مشخصات بیان‌کننده و منعکس‌کننده یک جهت‌گیری جنسی مشخص ادراک می‌شود ۲۲ این ادراک و مشاهده نه تنها وجود همبستگی میان مشخصات، امیال و "جهت‌گیری" را فرض می‌گیرد، ۲۳ بلکه یگانگی را از طریق خود عمل ادراک ایجاد می‌نماید. یگانگی فرضی ریور میان صفات جنسیتی و یک "جهت‌گیری" طبیعی شده نشان‌دهنده‌ی نمونه‌ای است از همانچیزی که ویتینگ آنرا "شکل‌گیری خیالی" جنس می‌شمارد.

بنابراین ریور قصد دارد تا این سنخ‌شناسی‌های طبیعی شده را به کمک تحلیلی روانکاوانه که معنای صفات جنسیتی مختلط را در "فعل و انفعالات ناسازگاری‌ها" قرار می‌دهد، به چالش بکشد. (وی این نظریه روانکاوی را در تباین با نظریه‌ای قرار می‌دهد که می‌خواهد حضور صفات ظاهراً مذکر در یک زن را به "تمایلی بنیادین و رادیکال" کاهش دهد. به بیان دیگر، اکتساب چنین صفاتی و اتمام یک "جهت‌گیری"

همجنسگرا و دگرجنس گرا از طریق حل ناسازگاری‌هایی تولید می‌شود که هدفش فرونشاندن تشویش است. ریور با ذکر نظرات فریزی در تشابه با نظریات خود می‌نویسد:

“فریزی نشان داد که مردان همجنسگرا در دگرجنس گرایی خود به عنوان دفاعی بر علیه (اتهام) همجنسگرایی اغراق می‌کند، من تلاش خواهم کرد تا نشان دهم که زنانی که خواهان مردانگی هستند ممکن است ماسکی از زنانگی را برچهره زند تا تشویش و مجازات از ترس مردان را دفع نمایند” (۳۵)

مشخص نیست که شکل “اغراق آمیز” دگرجنس گرایی منتسب به مرد همجنسگرا چه چیزی است، اما پدیده‌ی مورد توجه در اینجا می‌تواند به سادگی این باشد که مردان گی می‌توانند خیلی هم متفاوت از هم‌تایان دگرجنس گرایش نباشند. نبود سبک و ظاهر متفاوت و مشخص در مرد گی شاید تمهیدی “دفاعی” تشخیص داده شود فقط بدین خاطر که مرد گی مذکور از ایده‌ی همجنسگرایی که تحلیلگر به عنوان کلیشه‌هایی فرهنگی ترسیم و تقویت نموده، پیروی نمی‌کند. یک تحلیل لکانی شاید استدلال نماید که “اغراق” مورد تصور در مرد همجنسگرا از هر صفاتی که آشکارا دگرجنسگرایی تصور می‌شود، تلاشی است برای «داشتن» فالوس و برخورداری از موقعیت سوژه‌ای که متضمن میلی دگرجنس گرا و فعال است. مشابهاً، “نقاب” “زنانی که خواهان مردانگی‌اند” می‌تواند تلاشی در جهت انکار داشتن فالوس تفسیر شود تا مجازات کسانی را دفع نماید که باید از طریق اختگی ایشان را به دست آورند. ریور، ترس از مجازات را به عنوان نتیجه‌ی خیال زن از گرفتن جای مردان یا دقیقتر جای پدر، توضیح می‌دهد. در موردی که او خود مشاهده نموده است، که برخی این مورد را به زندگی خود او متعلق می‌دانند، رقابت با پدر آنطور که انتظار می‌رود، بر سر تصاحب میل مادر نیست، بلکه بر سر جایگاه پدر در گفتمان عمومی به عنوان سخنگو، مدرس، نویسنده یعنی به عنوان کاربر نشانه تا یک نشانه — ابژه یا کالای معاوضه است.

این میل اخته را می‌توان میلی برای رها کردن موقعیت زن به مثابه نشانه دانست تا چونان سوژه‌ای در زبان پدیدار گردد.

در واقع تشابهی که ریور میان مرد همجنسگرا و زن نقاب (زنانگی اغراق آمیز) زده برقرار می‌کند، از نظر وی، تشابهی میان همجنسگرایی مذکر و مونث نیست. زنانگی توسط زنی پذیرفته می‌شود که آرزوی مردانگی را دارد اما از نتایج کیفی ظاهر عمومی مردانگی می‌هراسد. مردانگی توسط همجنسگرایی مذکر پذیرفته می‌شود تا احتمالاً، زنانگی ظاهری‌اش را نه از دیگران بلکه از خود پنهان سازد. زن عامدانه و دانسته بالماسکه را می‌پذیرد تا مردانگی‌اش را از مخاطب مذکری که او را می‌خواهند اخته سازد، پنهان سازد. اما مرد همجنسگرا گفته می‌شود که نادانسته در دگرجنس گرایی‌اش (معنای مردانگی که او را قادر می‌سازد تا به عنوان یک دگرجنسگرا قبول گردد؟)، به عنوان یک "دفاع" اغراق می‌کند، چرا که نمی‌تواند همجنسگرایی خود را تصدیق نماید (یا آیا این تحلیلگر است که اگر جای او بود نمی‌توانست انرا تایید کند؟). به عبارت دیگر، مرد همجنسگرا کیفی ناخودآگاهانه را بر خود تصور می‌کند، که ناشی از هم میل و هم ترس از اختگی است. همجنسگرایی مذکر همجنسگرایی‌اش را نمی‌شناسد اگرچه ظاهراً فرزنی و ریور آن را می‌شناسند!

اما آیا ریور همجنسگرایی زنان در بالماسکه‌ای مورد توصیف را می‌شناسد؟ وقتی به نقطه مقابل تشابه‌ای که او خود برقرار کرده می‌رسیم، خواهیم دید زنی که "خواهان مردانگی" است فقط در صورتی همجنسگراست که در حال تقویت تعییت هویت مردانه باشد و نه به خاطر میل یا جهت گیری جنسی. ریور بار دیگر با رجوع به سنخ‌شناسی جونز، به عنوان یک حامی فالوس محوری، "دفاعیه"ی را فرمول بندی می‌کند که بر طبق آن طبقه‌ای از زنان همجنسگرا که از نوع بالماسکه‌ای‌اند را غیر جنسی تشخیص می‌دهد: "گروه اول وی (استونز-مترجم) از زنان همجنسگرا، در حالیکه تصور می‌شود هیچ علاقه‌ای به دیگر زنان ندارند، خواهان تایید مردانگی شان از طرف مردان هستند و مدعی‌اند که با مردان برابrand و به عبارت

دیگر خودشان مرد هستند” (۳۷) به مانند لکان، در اینجا نیز لزبین به عنوان یک موقعیت فقدان جنسی، و در واقع به عنوان موقعیتی که از تمایل جنسی اجتناب میکند، دلالت می‌شود. برای آنکه تشابه قبلی با فرنزی کامل شود، به نظر می‌رسد که این توصیف موید “دفاع” (ریور-مترجم) بر علیه «همجنسگرایی زنانه به مثابه تمایل جنسی” قرار می‌گیرد که با وجود این ساختار انعکاسی از “مرد همجنسگرا” (ی فرنزی-م) دانسته می‌شود. بنابراین هیچ روش مشخص و واضحی برای خواندن این توصیف از همجنسگرایی زنانه‌ای که درباره میل جنسی به زنان نیست، وجود ندارد. ریور می‌خواهد به ما بقبولاند که این سنخ نامتعارف غریب (از همجنسگرایی بدون میل جنسی به زنان - مترجم) نمی‌تواند به همجنسگرایی یا دگرجنسگرایی زنانه‌ی سرکوب شده فروکاسته شود. آنچه پنهان می‌شود تمایل جنسی نیست بلکه خشم و غضب است.

یک تفسیر ممکن این است که زن در بالماسکه، خواهان مردانگی است تا در گفت‌وگو عمومی با مردان مشارکت کرده و همچون مرد سهمی در معاوضه هژمونیک مردانه داشته باشد. ودقیقا از آنجایی که معاوضه‌ی هژمونیک مردانه می‌خواهد اختگی را دلالت کند، او (زن) از همان مجازاتی می‌ترسد که انگیزه‌ی “دفاعیات” مرد همجنسگراست. به واقع شاید زنانگی به مثابه بالماسکه به معنی منحرف شدن از همجنسگرایی مردانه است - یعنی پیش فرض شهوانی گفت‌وگو مسلط، “همو - سکسوالیته”ی که ایریگاری اشاره می‌کند. در هر حال ریور قصد دارد به ما بقبولاند که چنین زنانی نه برای اشغال موقعیت معاوضه‌ی جنسی در پی تعیین هویت مردانه‌اند بلکه بیشتر برای اتخاذ رقابتی است که هیچ ابژه‌ی جنسی ندارد یا حداقل آن ابژه‌ای را که او می‌خواهد ندارد.

متن ریور راهی را برای تجدید نظر در مسئله ارائه می‌دهد: با بالماسکه چه چیزی ماسک زده می‌شود؟ ریور در یک عبارت کلیدی که نشان دهنده‌ی عبور او از تحلیل محصور نظام طبقه بندی جونز است، اشاره می‌کند که بالماسکه چیزی بیش از خصیصه‌ی یک نوع واسطه است که برای تمامی “زنانگی” مرکزیت دارد:

“شاید خواننده اکنون بپرسد چه طور می‌توان زنانگی را تعریف کرد یا چگونه می‌توان خط تمایزی میان زنانگی واقعی و نوع بالماسکه‌ای ترسیم نمود. با این وجود عقیده‌ی من اینست که چنین اختلافی وجود ندارد؛ چه بنیادا و چه سطحی، آن دو یک چیز هستند.” (۳۸)

این خودداری از وجود زنانگی پیش از تقلید و نقاب، مورد قبول استفان هیس Stephen Heath در “جوان ریور و بالماسکه” قرار گرفته است تا گواهی بر این تصور باشد که “زنانگی راستین آنچنان تقلیدی است که بالماسکه‌ای است” هیس با اتکا بر این مشخصه‌ی فرضی لیبیدو به مثابه مردانگی، نتیجه می‌گیرد که زنانگی انکار این لیبیدو و انکار “دورویی و فریب مردانگی بنیادین” است. ۲۴

زنانگی ماسکی می‌شود که هویتی مردانه را مسلط / رفع نموده، چرا که هویت مردانه می‌خواهد درون ماتریکس دگرجنس‌گرایی از پیش مفروض، میلی را برای ایزه‌ی مونث تولید کند، یعنی فالوس را؛ از این رو، بر چهره زدن زنانگی به عنوان نقاب نشانگر اجتناب از همجنس‌گرایی زنانه و در همان حال تلفیق اغراق آمیز با این دیگری زنانه است که از آن اجتناب شده است — شکلی غریب از حفظ و نگاه داری این عشق در حلقه نارسسیسیسم مالیخولیایی و سلبی که از تلقین روانی دگرجنس‌گرایی اجباری منتج می‌شود.

متن ریور را باید ترس از فالوس‌گرایی خود او خواند. ۲۵ یعنی ترس از هویتی فالوسی که او در مسیر گفتار و نوشتارش، افشا می‌کند در واقع، نوشتار این فالوس‌گرایی را که خود مقاله هم آنرا پنهان نموده و هم تایید می‌کند. با این وجود شاید بیشتر از هویت مردانه‌ی خود او، میل دگرجنس‌گرای مذکر باشد که رد آن در انکار و پذیرش وی با تبدیل شدن به ایزه‌ای که او خود را از عشق بدان محروم می‌کند، به چشم می‌خورد. این مخصمه نتیجه ماتریکسی است که منشا تمامی امیال به زنان، توسط سوژه‌هایی

خواہ جنسی یا جنسیتی، را از موقعیت دگرجنسگرا و مردانه به حساب می‌آورد. مردانگی - لیبیدو منبعی فرض می‌شود که تمامی امیال جنسی از آن نشات می‌گیرند. ۲۶

در اینجا سنخ‌شناسی جنسیت و تمایلات جنسی باید برآوردی گفتمانی از تولید فرهنگی جنسیت ارائه دهد. اگر تحلیل ریور، نشانگر (وجود) همجنسگرای بدون (تمایل جنسی) همجنسگرایی است، شاید بدین خاطر باشد که پیشتر از این گزینه اجتناب می‌شود؛ موجودیت فرهنگی این ممنوعیت در اینجا، فضای سخنرانی است که او را به عنوان یک سخنگو و مستمعینی اساسا مرد تفاوت گذاری و معین می‌کند. گرچه او از این هراس دارد که خواست اخته کننده‌اش دریافته شود، او انکار می‌کند که جدلی بر سر ابژه‌ی عمومی میل وجود داشته باشد بدون آنکه تعیین هویت مردانه‌ای مورد تصدیق وی، موید و نشانه ماهوی این جدال نباشد. در واقع، استدلال او برتری و اولویت پرخاش بر تمایل جنسی، میل به اخته کردن و گرفتن جای سوژه‌ی مذکر را پیش فرض می‌گیرد، میلی که معترفا ریشه در رقابت دارد اما نزد او این میل مفر خود را در عمل جایگزینی می‌یابد. اما سئوالی کاملا مفید می‌تواند مطرح شود: این پرخاش و تعرض در خدمت چه خیال جنسی است و چه تمایل جنسی را مجاز می‌شمارد؟ اگرچه در این تحلیل حق اشغال موقعیت کاربر زبان، هدف آشکار پرخاش و تعرض است، اما می‌توانیم پرسید که آیا این (همان) انکار زنانگی نیست که این موقعیت را در گفتار مهیا نموده و به ناچار همچون فالوس - دیگری بازپدیدار می‌شود که به گونه‌ای خیالی اتوریته‌ی سوژه‌ی سخنگو را تایید خواهد نمود؟ (باتلر بر علیه ریور این استدلال را می‌کند که ریور همجنسگرایی زنانه را با فرض امکان ناپذیری تمایل جنسی همجنسگرایانه تحلیل می‌کند و هدف این جهت گیری جنسی را صرفا اشغال موقعیت سوژه سخنگوی مردانه می‌داند در حالی که برای این پیش فرض هیچ دلیلی وجود ندارد - مترجم)

سپس می‌توانیم بر خود مفاهیم مردانگی و زنانگی تامل کنیم که در این تحلیل ریشه در سائقه‌های عاطفی دگر جنس گرای دارد. اجتناب/ سلطه‌ی مالیخولیایی همجنسگرایی در الحاق ابژه‌ی همجنس میل به

اوج می‌رسد و در ساختار “طبیعت” های جنسی گسسته که تقابلها را با محروم‌سازی تولید می‌کنند، مجدداً پدیدار می‌شود. فرض اولویت دوجنسگرایی یا خصیصه‌ی مقدم لیبیدو به مثابه مردانگی باز هم دلیلی برای ایجاد این “اولویت‌های” مختلف نیست. برخی از تحلیل‌های روانکاوی مایلند نشان دهند که زنانگی مبتنی بر محروم نمودن مردانگی در فرد است که مردانگی در اینجا بخشی از ترکیب روانی دوجنسگراست. همبستگی دوتایی (ابتدایی) فرض گرفته می‌شود و سپس سرکوبی و محرومیت با ساخت هویتهای جنسیتی مصنوعی و گسسته‌ی بیرون از این دوتایی پادرمیانی می‌کند، که در نتیجه، هویت همیشه در یک سرشت دوجنسگرا امری ذاتی قلمداد می‌شود که توسط سرکوب در اجزای شکل دهنده آن جدا می‌گردد. به معنای دیگر، محدودیت دوتایی بر فرهنگ به شکل دوجنس گرایی پیشا فرهنگی در می‌آید که سوبه دگرجنسگرای آن با ظهور در فرهنگ جدا می‌شود. با این وجود از آغاز محدودیت دوتایی بر تمایل جنسی به وضوح نشان می‌دهد که به هیچ روی یک دوجنسگرایی ماقبل فرهنگ وجود ندارد که فرهنگ بخواهد آنرا سرکوب کند: فرهنگ شامل ماتریکس فهم پذیری است که از طریق همین ماتریکس است که دوجنسگرایی ابتدایی خود ممکن و قابل تفکر می‌شود. “دوجنسگرایی” که بنیاد روانی فرض می‌شود و گفته می‌شود که در زمان بعد از آن سرکوب می‌شود، یک برساخته‌ی گفتمانی است که مدعی پیشینی بودن از تمامی گفتمانها را دارد و معلول کنشهای محروم کننده، مولد و اجباری دگرجنس گرایی هنجارین است.

گفتمان لکانی بر مفهوم “یک تقسیم” و شکاف بنیادین و اصلی متمرکز می‌شود که سوژه را از درون تقسیم نموده و دوگانگی جنسی را بنا می‌نهد. اما چرا این گفتمان، سقوط به دوتایی را مرکزیت قرار می‌دهد؟ در اصطلاحات لکانی، تقسیم همیشه نتیجه‌ی قانون است و نه وضعیتی از پیش موجود که قانون بر آن عمل می‌کند. ژاکلین رز می‌نویسد “برای هر دو جنس، تمایل جنسی ضرورتاً به دوگانگی اشاره خواهد نمود که تقسیم بنیادین جنس را از بین می‌برد” ۲۷، یعنی تقسیم جنسی که از سرکوب نتیجه می‌شود مداوماً توسط خودِ خدعه‌ی هویت استحاله می‌شود. اما آیا این دوگانگی پیشاگفتمانی نیست که

شروع به از بین بردن حالت تک صدای هر سویه در حوزه اختلاف جنسی می‌کند؟ رز به اجبار می‌نویسد که “نزد لکان، همانطور که شاهد بوده ایم، هیچ واقعیت پیشاگفتامانی (چگونه به کمک گفتمانی خاص به واقعیت پیشاگفتامانی بازگردیم؟ SXX صفحه ۳۳) هیچ جایگاه پیش از قانونی وجود ندارد که دستیافتنی باشد و بتوان آنرا باز یافت.” در مقام نقدی غیرمستقیم از تلاش‌های ایریگاری برای نشان دادن جایگاه نوشتاری خارج از اقتصاد فالوس محور، رز می‌افزاید: “و هیچ زنانگی بیرون از زبان وجود ندارد” ۲۸. اگر ممنوعیت، “تقسیم بنیادین” تمایل جنسی را ایجاد می‌کند و اگر نشان داده شده که این تقسیم دقیقاً به سبب ساختگی بودنش، دورویی و ظاهری است، پس باید تقسیم باشد که بر مقابل تقسیم می‌ایستد یعنی دو جنس‌گرایی ذاتی و دوگانگی روانی که هر تلاشی برای جداسازی را از بین می‌برد. ملاحظه‌ی این دوگانگی روانی به عنوان نتیجه‌ی قانون، هدف مورد توضیح لکان است اما نقطه و جایگاه مقاومت در نظریه او نیز می‌باشد.

بی شک رز بر این ادعا برحق است که هر هویتی درست از آنرو که خیالی را به عنوان ایده آل خود دارد، محکوم به شکست است. هر نظریه روانکاوی که فرآیندی تکاملی را تجویز نماید که اتمام هویت پدر-پسر یا مادر-دختر را پیش فرض گیرد، اشتباها امر نمادین را با امر واقعی خلط نموده و این نقطه انتقادی سنجش ناپذیری (میان امر نمادین و امر واقعی) را از دست می‌دهد که “هویت” و درام فالوس «بودن» و فالوس “داشتن” را خیالی تغییر ناپذیر بداند. ۲۹ بنابراین قلمروی این خیال و قواعدی که تنظیم کننده‌ی سنجش ناپذیری امر نمادین با امر واقعی‌اند را چه چیز تعیین می‌کند؟ مشخصاً کافی نیست مدعی شویم این درام به ساکنین سرمایه داری متاخر و غربی تعلق دارد و در جاهای دیگر هنوز رژیم نمادین دیگری بر زبان هستی‌شناسی جنسی حاکم است. با برقرار نمودن امر نمادین به عنوان فانتاسماتیکی تغییر ناپذیر، “تغییر ناپذیری” به “چاره ناپذیری” منحرف می‌شود و تمایلات جنسی را طوری توصیف می‌کند که سکون و تعادل فرهنگی را به عنوان نتیجه‌ی آن ترویج می‌نماید.

این تفسیر لکان که امر پیشا گفتمانی را امکان ناپذیر می‌داند، نوید بخش نقدی است که قانون را امری همزمان سازنده و ممنوع کننده مفهوم پردازی می‌کند. اینکه زبان فیزیولوژی یا سرشت در اینجا در کار نیست خود خبر خوبی است، اما محدودیت‌های دوتایی هنوز هم تمایل جنسی را فرمول بندی و تنظیم می‌کند و از قبل اشکال مقاومت آن را به “امر واقعی” محدود می‌کند. با بی نشان گذاردن خود قلمرویی که در معرض سرکوبی است، محرومیت پیش از سرکوبی رخ میدهد، یعنی با تعیین حدود “قانون” و ایزه‌های زیردست آن. اگرچه کسی ممکن است نشان دهد که نزد لکان، سرکوبی، امر سرکوب شده را از طریق قانون ممنوع کننده‌ی پدرشاهی ایجاد می‌کند، این استدلال نشانگر نوستالوژی‌ای همه جانبه برای از دست دادن تمامیت ژوئیسانس در کار وی نیست. اگر خود جبران ناپذیری این لذت، گذشته در حال حاضر ممنوع را از طریق قانون منع مشخص نکند، “امر از دست رفته” نمی‌توانست از دسته رفته شناخته شود. (ژوئیسانس پیشاگفتمانی و نیز ازدست رفتن آن تنها از طریق گفتمان و ممنوعیت آن فهمیده و شناخته می‌شود - مترجم) اینکه ما نمی‌توانیم گذشته را از موقعیت سوژه‌ی بنیان نهاده دریابیم، به معنای این نیست که گذشته از درون این گفتار سوژه به مثابه امری لغزشی ناپیوسته و کنایی، بازپدیدار نمی‌شود. همانطور که واقعیت نومن برای کانت وجود داشت، گذشته‌ی پیشا قانونی ژوئیسانس از درون زبان شناختنی نیست؛ اما به این معنی نیست که این گذشته هیچ واقعیتی ندارد. خود عدم دسترسی به گذشته، که با لغزش کنایی در گفتار نشان داده می‌شود، موید این کمال اصیل همچون واقعیتی نهایی است. پرسش دیگری مطرح می‌شود: چه طور می‌توان این برآورد از امر نمادین را معقولیت بخشید در حالی که این امر نمادین نیازمند پیروی از قانونی است که ایفای آن را غیرممکن نشان داده و هیچ جایی برای انعطاف خود قانون و بازفرمول بندی فرهنگی آن به شکل‌های منعطف‌تر نمی‌گذارد؟ ممنوعیت جنسی شدن مورد تجویز امر نمادین، همیشه به شکست می‌انجامد و در برخی موارد، به افشای طبیعت خیالی خود هویت جنسی می‌انجامد. دعوی امر نمادین برای فهم پذیری فرهنگی به شکل هژمونیک و کنونی آن، شدیداً قدرت این خیال‌ها و

نیز درام‌های متعدد شکست در تعیین هویت را تقویت می‌کند. جایگزین پیشنهادی، اشاره بدین نیست که تعیین هویت باید مداوم‌تر شود. اما به نظر خیالبافی یا در واقع یک ایده آل‌سازی مذهبی از “شکست”، حقارت و محدودیت پیش از قانون این روایت لکانی را به طور ایدئولوژیکی مورد تردید قرار میدهد. دیالکتیک میان دستور قانونی که نمی‌تواند انجام شود، و شکست چاره‌ناپذیر “امر پیش از قانون”، یادآور روابط زجر آور خدای عهد عتیق و خدمتگزاران حقیری است که فرمانبردای آنها را بی‌پاداش می‌گذارد. فرد با اینکه سرکوب و هویت را می‌پذیرد اما در تعیین هویت نیز شکست می‌خورد - مترجم این امر که تمایل جنسی اکنون این انگیزش مذهبی را به شکل مطالبه‌ی عشق متجسم می‌کند (که مطالبه‌ای مطلق تصور می‌شود) که هم از میل و هم از نیاز کاملاً جداست، (نوعی استعلایی نشئه‌آمیز که کل تمایل جنسی را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد) اعتبار بیشتری به امر نمادین می‌بخشد که برای سوژه‌های انسانی خدایی است حاکم اما دسترس‌ناپذیر.

این ساختار تراژدی مذهبی در نظریه لکانی به شدت هرگونه راهبرد سیاست فرهنگی، جهت سازماندهی تصور جایگزین برای اجرای امیال، را از بین می‌برد. اگر امر نمادین متضمن شکست وظایفی است که بدان فرمان می‌دهد، شاید اهداف آن مانند آن خدای عهد عتیق، که کاملاً غیر تئولوژیکی است، انجام برخی اهداف مورد نظر نیست بلکه اطاعت و تن دادن به “سوژه” حاصل شده از محدودیت “امر پیش از قانون” است. البته این جنبه‌ی کم‌دیک این درام است که با افشای امکان ناپذیری مداوم تحقق هویت، آشکار می‌شود. اما حتی این کم‌دیی تجلی وارونه‌ی سرسپردگی به خدایی است که مدعی می‌شود عاجز از پیروزی است.

نظریه لکانی را باید نوعی “اخلاق بنده” دانست. با این برداشت از بینش نیچه در تبارشناسی اخلاق از خدا، امر نمادین دسترس‌ناپذیر، که با قدرتی (اراده به قدرتی) دسترس‌ناپذیر می‌شود که پیوسته بی قدرتی خود را بنیان می‌نهد، چه طور می‌توان نظریه لکانی را بازفرمول بندی نمود؟ ۳۰ (اخلاق بنده در نزد

نیچه اراده به قدرتی است که از طریق ضعف و ناتوانی خود اعمال می‌شود در اینجا باتلر آنرا با هویت جنسیتی مقایسه می‌کند که از طریق ناتوانی در تعیین هویت اعمال می‌شود- مترجم) این شخصیت پردازی از قانون پدر به عنوان اقتدار ناگزیر و ناشناخته که از پیش سوژه‌ی جنسی شده را محکوم به شکست می‌کند، باید برای انگیزش تئولوژیکی و نیز برای نقدی که می‌خواهد از آن فراتر رود، خوانده و تعبیر شود. ساختار قانون که شکست را تضمین می‌کند، نشانه‌ی اخلاق بنده‌ای است که قدرتهای سازنده‌ای لازم برای ساخت قانون (به مثابه امکان ناپذیری مداوم) را انکار می‌کند. چیست قدرت موجد این داستان که انقیاد ناگزیر را موجب می‌شود؟ شرایط فرهنگی نگهدارنده‌ی این قدرت در این حلقه‌ی خودنفی کننده چیست؟ و چطور این قدرت باید از تجملات "قانون منع کننده که قدرتش در دورویی و خودانقیادش است، پیراسته شود؟

فروید و مالیکولیای جنسیت

اگرچه ابریگاری ساختار زنانگی و مالیکولیا را در گروهی یکدیگر می‌داند ۳۱، و کریستوا در "مادرانگی بر طبق نظر بلینی" به همراه سولیل نویر در "افسردگی در مالیکولیا"، مادرانگی را با مالیکولیا تلفیق می‌کند، ۳۲ اما تلاش اندکی برای درک انکار/ حفظ مالیکولیایی همجنسگرایی در تولید جنسیت در چارچوب دگرجنس گرا به عمل آمده است. فروید مکانیزم مالیکولیا را برای "شکل گیری اگو" و "شخصیت" امری ضروری می‌داند، اما تنها به مرکزیت مالیکولیا در جنسیت اشاره می‌کند. در "اگو و نهاد" (۱۹۲۳) Ego and ID، وی ساختار سوگواری را به عنوان ساختار شکل گیری اگو تشریح می‌کند، فرضیه‌ای که رد و اثر آن را می‌توان در مقاله‌ای در سال ۱۹۱۷ با عنوان "سوگواری و مالیکولیا" یافت. ۳۳ فروید استدلال می‌کند که فرد در تجربه‌ی ازدست دادن انسانی که بدو عشق می‌ورزیده، اگوی فرد مذکور، دیگری را به درون خود ساختار اگو داخل می‌کند، صفات دیگری را برگرفته و از طریق اعمال جادویی تقلیدی، دیگری را تقویت

می‌کند. فرد بر فقدان “دیگری” که بدان میل و عشق می‌ورزیده است، با کنش خاصی از تعیین هویت، که در پی پناه دادن دیگری در همان ساختارِ منیت است، چیره می‌شود: “پس با گریز به سوی اگو، عشق از نابودی می‌گریزد” (۱۷۸) این تعیین هویت زودگذر و موقتی نیست، بلکه مبدل به ساختار جدیدی از هویت می‌شود که در نتیجه، با درونی‌سازی مداوم خصایص دیگری، این “دیگری” بخشی از اگو می‌شود. ۳۴ در مواردی که یک رابطه‌ی مبهم با ازدست دادن ابژه‌ی رابطه، قطع می‌شود. این ابهام به مثابه‌ی خُلق یا سرشتی خود-انتقادی یا خود-تحقیر کننده، درونی می‌شود که در آن نقش دیگری اکنون توسط اگو اشغال و هدایت می‌شود: “تعیین هویت نارسیسی با ابژه، جایگزین سائقه عاطفی شهوانی می‌شود، که در نتیجه با وجود ناسازگاری با فرد محبوب، رابطه = عشق نباید ترک شود.” (۱۷۰) بعداً، فروید توضیح می‌دهد که فرآیند درونی کردن و تقویت عشق‌های از دست رفته برای شکل‌گیری اگو و “ابژه-انتخاب” آن ضروری است.

در “اگو و نهاد”، فروید به این فرآیند “درونی کردن” که در “سوگواری و مالیخولیا” توصیف شده

رجوع نموده و خاطر نشان می‌کند:

“ما موفق شدیم این آشفتنگی و اختلال محنت زای مالیخولیا را با این فرضیه توضیح دهیم که (در کسانی که از مالیخولیا رنج می‌برند)، ابژه‌ای که از دست رفته بود به داخل اگو آورده می‌شود؛ یعنی تعیین هویت جایگزین سائقه‌ی عاطفی ابژه می‌شود. با این وجود در همان حال، اهمیت کامل این فرآیند را درک نکردیم و ندانستیم که تا چه حد عمومی است. از این پس خواهیم دانست که این نوع جایگزینی از چه سهم بزرگی در تعیین شکلی که اگو به خود می‌گیرد و چه سهم اساسی در شکل‌گیری آنچه شخصیت اگو خوانده می‌شود، برخوردار است. (۱۸)”

با وجود این، همانطور که این فصل درباب «اگو و سوپراگو (اگو- ایده آل)» پیش می‌رود، نه صرفاً «شخصیت» که فراگیری هویت جنسیتی نیز توصیف می‌شود. فروید با این ادعا که «شاید این تعیین هویت، یگانه شرطی باشد که تحت آن نهاد می‌تواند ابژه‌هایش را ترک نماید» اشاره می‌کند که راهبرد درونی ساز مالیکولیا در تقابل با عمل سوگواری نیست، بلکه شاید تنها راهی باشد که اگو می‌تواند از دست دادن وابستگی عاطفی ضروری خود به دیگران را از سر بگذراند. فروید در ادامه مدعی می‌شود «شخصیت اگو، تسریع ابژه -سائقه‌ی عاطفی رها شده است که تاریخ این ابژه -انتخاب‌ها را در بر می‌گیرد.» (۱۹) این فرآیند درونی کردن عشق‌های از دست رفته به شکل گیری جنسیت مربوط می‌شود وقتی که دریابیم تابوی زنا با محارم، در میان دیگر کارکردهایش، به معنی آغاز از دست دادن ابژه -عشق برای اگو است و اگو این فقدان را با درونی کردن ابژه‌ی تابو شده‌ی میل، از سر می‌گذراند. در مورد وحدت دگرجنسگرایی ممنوع، این ابژه است که انکار می‌شود و نه چگونگی میل، به طوری که میل از این ابژه به سمت ابژه‌های دیگر جنس مخالف منحرف می‌شود. اما در مورد وحدت همجنسگرایی ممنوع، واضح است که هم از میل و هم از ابژه باید چشمپوشی شود و در معرض راهبردهای درونی ساز مالیکولیا قرار گیرد. از این رو «پسریچه با یکی انگاشتن خود با پدرش با وی رابطه برقرار می‌کند» (۲۱).

در ابتدا در مورد شکل گیری تعیین هویت پدر- پسر، فروید می‌اندیشد که این تعیین هویت بدون ابژه- سائقه عاطفی رخ می‌دهد (۲۱) یعنی این تعیین هویت نتیجه‌ی عشق از دست رفته یا منع شده‌ی پسر به پدر نیست. با این وجود بعداً فروید دوجنس گرایی اولیه را به عنوان عاملی پیچیده در فرآیند شخصیت و شکل گیری جنسیت فرض می‌گیرد. با فرض مجموعه‌ای دوجنسگرایانه از سرشت‌های لیبیدینال، هیچ دلیلی برای انکار عشق جنسی اصیل پسر به پدر که فروید تلویحاً انکار می‌کند، باقی نمی‌ماند. با این وجود پسر سائقه‌ی عاطفی اصیل به مادر را تقویت می‌کند و فروید خاطر نشان می‌سازد که

دوجنسگرایی اولیه در رفتار زنانه و مردانه‌ای شناخته می‌شود که با آن پسر-بچه تلاش دارد مادر را اغوا کند.

گر چه فروید عقده‌ی اودیپ را برای شرح اینکه چرا پسر باید مادر را انکار نموده و خود را با گرایش مبهم به پدر سازگار کند، معرفی می‌نماید، او بعد از آن، مختصراً ملاحظه می‌نماید که "شاید حتی این ابهام ابراز شده در روابط با والدین را باید به طور کامل به دو جنس گرایی نسبت داد و آنگونه که در فوق نشان دادم از تعیین هویت در نتیجه رقابت حاصل نمی‌شود" (۲۳) اما در چنین موردی چه چیز این ابهام را مشخص می‌کند؟ فروید به وضوح اشاره می‌کند که پسر بچه نه تنها باید بین دو ابژه‌ی انتخاب، بلکه بین دو سرشت جنسی مردانه و زنانه نیز باید انتخاب نماید. اینکه پسر معمولاً سوبیه‌ی دگرجنسگرا را بر می‌گزیند پس نتیجه‌ی ترس از اخته شدن توسط پدر نیست بلکه ترس از اختگی یعنی ترس از مونث‌سازی منتسب به همجنسگرایی مردانه در فرهنگهای دگرجنسگراست. در نتیجه، در ابتدا شهوت دگرجنسگرا به مادر نیست که باید مجازات و تصعید شود، بلکه این نیروی عاطفی همجنسگرایانه است که تابع دگرجنسگرایی مجاز فرهنگی می‌شود. به واقع اگر دوجنسگرایی ابتدایی و نه درام اودیپی رقابت است که سبب انکار زنانگی و گرایش مبهم او به پدر می‌گردد، پس برتری سائقه عاطفی به مادر و به تبع، دگرجنسگرایی ابتدایی متعلق به این سائقه عاطفی ابژه‌ی پسر بچه، شدیداً مورد تردید واقع می‌شود.

صرف نظر از نحوه توجیه انکار پسر از مادر، (آیا ما تنبیه پدر را یک رقیب تعبیر می‌کنیم یا یک ابژه‌ی میلی که اینچنین خود را ممنوع می‌کند؟)، این انکار، لحظه‌ی بنیادینی برای امری می‌شود که فروید آنرا "تثبیت" جنسیت می‌خواند. با از دست رفتن مادر به عنوان ابژه‌ی میل، پسر بچه یا این فقدان را از طریق تعیین هویت با آن درونی می‌سازد یا آن را با الصاق دگرجنس گرای خود جایگزین می‌کند، که در این مورد وی خود را به پدرش ملحق نموده و از این طریق مردانگی‌اش را "تثبیت" می‌کند. همانطور که استعاره‌ی "تثبیت" اشاره دارد، واضح است که ذرات و تکه‌های مردانگی در دورنمای روانی، سرشت‌ها،

گرایش و اهداف جنسی یافت می‌شوند اما اینها به سبب ویژگی‌های ابژه‌ی دگرجنسگرایی مورد انتخاب، پراکنده، متفرق و بی‌حدو حصراند. در واقع اگر پسرپچه هم هدف و هم ابژه را و از این رو کل سائقه عاطفی دگرجنسگرا را انکار نماید، پس وی مادر را درونی کرده و سوپراگویی زنانه می‌سازد که مردانگی را مغشوش و منحل کرده و سرشت‌های لیبیدینال زنانه را به جای آن می‌نشانند.

برای دخترپچه نیز عقده‌ی اودیپ می‌تواند “ایجابی” (تعیین هویت با همجنس) یا “سلبی” (تعیین هویت با جنس مخالف) باشد؛ از دست دادن پدر که با تابوی زنا‌ی با محارم آغاز می‌شود، هم می‌تواند به تعیین هویت با ابژه‌ی ازدسته رفته منجر شود (تثبیت مردانگی) یا منحرف نمودن هدف از ابژه، که در این حالت دگرجنسگرایی بر همجنسگرایی غلبه کرده و یک ابژه‌ی جایگزین یافته می‌شود. فروید در پایان پاراگراف کوتاه خود در باب عقده‌ی اودیپ سلبی در دخترپچه خاطر نشان می‌کند: عاملی که تعیین هویت را مشخص می‌کند قوت یا ضعف مردانگی و زنانگی در سرشت و خلق دخترپچه است. فروید تردیدش را در باره‌ی این که این سرشت دقیقاً مردانه یا زنانه است در وسط جمله‌اش با خط پیوند ذیل نشان می‌دهد:—

هرکدام که ممکن باشد” (۲۲)

این سرشت‌های ابتدایی که فروید ظاهراً خود بنیان نهاده چیستند؟ آیا این سرشت‌های ابتدایی، خصایص یک تشکیلات لیبیدینال ناخودآگاه هستند و دقیقاً چطور این تعیین هویت‌های متعدد در نتیجه‌ی تایید و فسخ هرکدام از این سرشت‌ها با ناسازگاری اودیپی، بنا می‌شوند؟ چه جنبه‌ای از “زنانگی” را جزو این سرشت‌ها بدانیم و چه جنبه‌ای را نتیجه‌ی این تعیین هویت؟ در واقع چه چیزی ما را از درک سرشت دوجنسگرایی به عنوان نتایج و محصول مجموعه‌ای از درونی‌سازی‌ها دور نگاه می‌دارد؟ به علاوه، چه طور سرشت “زنانه” یا “مردانه” را در آغاز تشخیص دهیم؟ چه طور آنرا بشناسیم و تا چه اندازه یک سرشت زنانه یا مردانه را پیش شرط انتخاب ابژه‌ی دگرجنس گرا تصور کنیم؟ به عبارت دیگر، تا چه حد باید این میل

به پدر را گواهی بر وجود سرشتِ زنانه تصور کنیم، فقط به این خاطر که به رغم فرض وجود دوجنسگرایی اولیه، از یک ماتریکس دگرجنسگرا برای میل آغاز می‌کنیم؟

مفهوم پردازی دوجنسگرایی با اصطلاح سرشت‌های زنانه و مردانه، که عامدانه اهدافی دگرجنسگرایانه دارند، نشان می‌دهد که نزد فروید، دوجنسگرایی، انطباق دو میل دگرجنسگرایانه در یک روان منفرد است. در نتیجه، سرشتِ مردانه هرگز به سمت پدر به عنوان یک ابژه‌ی عشق جنسی متمایل نمی‌شود و هیچ خلق زنانه‌ای نیز به طرف مادر نمی‌گراید (دخترچه شاید به مادر متمایل شود اما او از پیش سویه‌ی مردانه طبیعتِ سرشتِ خود را انکار نموده است) دختر با انکار مادر به عنوان ابژه‌ی عشق جنسی، از روی اجبار مردانگی‌اش را انکار نموده و در نتیجه زنانگی‌اش را تثبیت می‌کند. از این رو در فرضیه‌ی فروید از دوجنسگرایی اولیه، هیچ همجنسگرایی در کار نیست و تنها دو جذب متقابل وجود دارد. اما فروید چه دلیلی بر وجود این سرشت‌ها به ما می‌دهد؟ اگر هیچ راهی برای تمیز زنانگی حاصل از درونی کردن و سرشتِ زنانه نیست، پس چه چیز می‌تواند مانع از این نتیجه‌گیری شود که تمامی وابستگی‌های خاص جنسیتی، نتیجه‌ی درونی کردن باشد؟ بر چه اساسی این تمایلات و هویت‌های سرشتی به افراد منتسب می‌شوند و چه معنایی به مردانگی و زنانگی آغازین می‌تواند بدهد؟ فرض مسئله‌ی درونی کردن به عنوان یک نقطه‌ی شروع به ما این اجازه را می‌دهد که اولاً موقعیت تعیین هویت‌های درونی شده را در شکل‌گیری جنسیت و ثانیاً رابطه بین وابستگی جنسیتی درونی شده و مالپولیایی خودکيفردهنده‌ی هویت را ملاحظه نماییم.

فروید “در سوگواری و مالپولیایی” حالت‌های خود-انتقادی مالپولیایی را حاصل درونی کردن ابژه‌ی از دست رفته‌ی عشق تفسیر می‌کند. دقیقاً به این خاطر که ابژه از دست می‌رود حتی اگر روابط مبهم و نامشخص باقی مانده باشد، ابژه به درون آگو می‌آید و پرخاش و نزاع به صورت دیالوگ درونی دو بخش از روان، به گونه‌ای سحر آمیز از سر گرفته می‌شود. در “سوگواری و مالپولیایی” ابژه‌ی از دست رفته، درون آگو

به مثابه‌ی آوا یا عاملی انتقادی ایجاد می‌شود و خشمی که اصالتاً به ابژه ابراز می‌شود، معکوس شده و اکنون این ابژه‌ی درونی شده است که اگو را سرزنش می‌کند:

«اگر کسی با شکیبایی به این خود- اتهام‌های متعدد و فراوان مالیخولیایی گوش سپارد در پایان کسی نمی‌تواند از این احساس دوری نماید که اغلب آنها به سختی به خود بیمار قابل اطلاق هستند بلکه با یک تغییر و تعدیل ناچیز می‌توان این (سرزنش‌ها) را برآزنده‌ی کسی دانست که بیمار به او عشق می‌ورزد، مورد عشق او بوده یا باید عشق بورزد... این سرزنش‌ها از خویشتن، سرزنش‌هایی بر علیه ابژه مورد عشق‌اند که به سوی اگوی خود بیمار انتقال یافته‌اند» (۱۶۹)

فرد مالیخولیایی فقدان ابژه را نمی‌پذیرد، و درونی کردن راهبرد احیای معجزه آسای ابژه‌ی از دست رفته است نه فقط برای اینکه از دست دادن ابژه دردناک است بل به خاطر ابهامی که نسبت به ابژه احساس می‌شد لازم است که ابژه تا زمان برطرف شدن اختلافات، ابقا شود. در این مقاله فروید اندوه را بازپس گیری سائقه عاطفی لیبیدینال از ابژه و انتقال موفقیت آمیز این نیروی عاطفی به ابژه‌ی دیگر می‌داند. با وجود این، فروید در "اگو و نهاد" بر تمایز میان سوگواری و مالیخولیا تجدید نظر می‌کند و اظهار می‌دارد که فرآیند تعیین هویت مرتبط با مالیخولیا شاید "تنها حالتی باشد که نهاد می‌تواند ابژه‌هایش را رها نماید" (۱۹). به عبارت دیگر تعیین هویت با عشق‌های از دست رفته که مشخصه مالیخولیاست پیش شرط عمل سوگواری می‌شود. دو فرآیند اساساً در مقابل هم، اکنون دو جنبه تماماً مرتبط از فرآیند عزاداری دانسته می‌شود. ۳۵ در این دیدگاه اخیر، فروید ملاحظه می‌نماید که درونی کردن امر از دست رفته، جبران کننده می‌باشد: "وقتی اگو صور ابژه را تصور می‌کند، خود را مجبور می‌کند از جانب فقدان نهاد سخن

بگوید: «نگاه کن تو میتوانی به من هم عشق بورزی — من نیز مانند ابژه هستم» (۲۰) به معنای دقیق کلمه، رها نمودن ابژه، نفی سائقه عاطفی نیست بلکه درونی کردن و از این رو حفظ ابژه است.

مکانی از روان که در آن اگو و عشق‌های از دست رفته برای همیشه مستقر می‌شوند، کجاست؟ فروید آشکارا اگو را در شراکت همیشگی با ایده آل اگو ideal ego تصور می‌کند که به عنوان نماینده‌ی اخلاقی انواع متعدد عمل می‌کند. فقدان‌های درونی شده‌ی اگو چونان بخشی از این نماینده‌ی مذاقه اخلاقی از نو برقرار می‌گردد، این درونی کردن خشم و سرزنشی است که اصالتا نسبت به ابژه در شکل خارجی‌اش (ونه درونی شده‌اش) احساس می‌شد. در عمل درونی کردن، خشم و سرزنش، به ناچار توسط خودِ امر از دست رفته "تشدید، درونی و تقویت می‌شود؛ اگو جای خود را با ابژه درونی شده عوض می‌کند و بدین طریق امر خارجی درونی شده را به جایگاه عامل و قدرت اخلاقی منصوب می‌کند. بنابراین اگو خشم و تاثیرش را به ایده آل اگو می‌دهد و ایده آل اگو این خشم و تاثیر را به طرف خود اگو (که آنرا تقویت نموده) بر می‌گرداند، به عبارت دیگر، اگو به طریقی برعلیه خود قرار می‌گیرد. به واقع، فروید هشدار می‌دهد که امکان‌های حاد اخلاقی این ایده آل اگو که به حدنهایت خود می‌رسد، می‌تواند انگیزه‌ای برای خودکشی باشد. ۳۶

ساختار درونی ایده آل اگو مستلزم درونی کردن هویت‌های جنسیتی نیز هست. فروید خاطر نشان می‌سازد که ایده آل اگو راه حلی است بر عقده‌ی اودیپ و از این رو برای تثبیت موفقیت آمیز زنانگی و مردانگی مفید است:

«با این وجود سوپراگو به سادگی پس مانده‌ای از ابژه — انتخاب‌های اولیه نیست: بلکه همچنین نشانگر واکنش و شکل گیری پرنکاپویی برعلیه این انتخاب‌هاست. رابطه آن با اگو به این فرمان که "تو باید مانند این (پدرت) باشی" ختم نمی‌شود بلکه شامل ممنوعیت نیز می‌شود. "تو نمی‌توانی مانند

این (پدرت) باشی، یعنی تو نمی‌توانی تمامی کارهای او را انجام دهی؛ برخی چیزها حق ویژه‌ی او هستند” (۲۴)

بنابراین ایده آل اگو نماینده درونی فرمان و تابوست که بر طبق نظر فروید از طریق تصعید و یافتن مفر مجددی برای میل، هویت جنسیتی را تثبیت می‌کند. درونی کردن پدر یا مادر به عنوان ابژه‌ی عشق به واژگونی ضروری معنا تن می‌دهد. پدر یا مادر تنها به عنوان ابژه‌ی عشق ممنوع نمی‌شوند بلکه همچنین به عنوان ابژه‌ی ممنوع و مضایقه شده‌ی عشق، درونی نیز می‌شوند. بدین طریق عملکرد ممنوع کننده‌ی ایده آل اگو موجب سرکوب و منع ابراز میل به والدین می‌شود، اما به همچنین “فضایی” درونی بنیان می‌نهد که در آن این عشق می‌تواند حفظ شود. از آنجا که حل معمای اودیپی می‌تواند “ایجابی” یا “سلبی” باشد، منع والد دارای جنس مخالف یا به تعیین هویت با جنس والد از دسته رفته منتهی می‌شود یا به سرپیچی از این تعیین هویت و به تبع شکست میل دگرجنسگرا.

ایده آل اگو به عنوان مجموعه‌ای از فرامین و تابوها، تعیین هویت مردانه و زنانه را تعیین و تنظیم می‌کند. از آنجایی که تعیین هویت‌ها جایگزین روابط با ابژه‌ها می‌شوند و تعیین هویت‌ها نتیجه‌ی فقدان هستند، تعیین هویت جنسیتی، نوعی مالیخولیاست که در آن جنس ابژه‌ی ممنوع به عنوان یک ممنوعیت، درونی می‌شود. این ممنوعیت هویت‌های جنسیتی گسسته و قانون میل دگرجنسگرایانه را تضمین و تنظیم می‌کند. حل عقده‌ی اودیپ نه تنها با تابوی زنا با محارم بلکه پیشتر از طریق تابوی میل همجنسگرا موجب تعیین هویت جنسیتی می‌شود. در نتیجه فرد با درونی کردن هم هدف و هم ابژه‌ی سائقه عاطفی همجنسگرا، خود را با ابژه همجنس عشق تشخیص هویت می‌دهد. تعیین هویت‌های منتج به مالیخولیا، روش‌هایی برای حفظ روابط با ابژه‌ی رفع نشده‌اند و در مورد تعیین هویت جنسیت همجنس، روابط ابژه‌ی حل نشده همیشه همجنسگراست. به واقع وابستگی جنسیتی با ثبات تر و مستحکمتر، فقدان امر اصلی که

رفع نشده است، سبب می‌شود که مرزبندی‌های جنسیتی صلب به ناگزیر فقدان عشق اصیلی، که نتوانسته رفع و تصدیق شود، را پنهان کنند.

اما مشخصا تمامی تعیین هویت جنسیتی مبتنی بر اجرای موفقیت آمیز تابوی برعلیه همجنسگرایی نیستند. اگر سرشت‌های زنانه و مردانه نتیجه درونی کردن موثر این تابو باشند. واگر پاسخ مالیخولیایی به از دست دادن ابژه‌ی همجنس، الحاق و تبدیل این ابژه از طریق ساختار ایده آل اگو باشد، پس هویت جنسیتی اصولا درونی کردن ممنوعیتی می‌باشد که سازنده‌ی (همین) هویت است. به علاوه، این هویت با کاربردِ سازگارِ این تابو نه فقط با مدسازی بدن و پذیرش دسته بندی‌های گسسته‌ی جنس بلکه با تولید «سرشتِ میل جنسی، ساخته و حفظ می‌شود. زبان «سرشت» از شکل «فعلی» (سرشت شدن) آن به شکل «اسمی» (داشتن سرشت) تغییر کرده و در نتیجه منجمد می‌شود؛ از این رو زبان «سرشت‌ها» به صورت یک بنیادگرایی کاذب در آمده و از طریق اثرات ممنوعیت، شکلی «ثابت» به خود می‌گیرد. در نتیجه، سرشت‌ها واقعیات جنسی اولیه‌ی روان نیستند بلکه اثرات حاصل از قانونی‌اند که توسط فرهنگ و با مشارکت و ارزشگذاری ایده آل اگو تحمیل می‌شوند.

در مالیخولیا، ابژه‌ی عشق به طرق متعددی از دست می‌رود: جدایی، مرگ، یا گسست یک وابستگی عاطفی. اما، در موقعیت اودیپی، ابژه‌ی عشق با دیکته کردن ممنوعیت حاصل از مجموعه‌ای از مجازات، از دست می‌رود. پس مالیخولیای تعیین هویت جنسیتی که به مسئله اودیپی «پاسخ می‌دهد»، باید درونی کردن آن دستور اخلاقی درونی دانسته شود که ساختار و انرژی خود را از تابوی اجباری بیرونی اخذ می‌کند. اگرچه فروید صریحا از این استدلال طرفداری نمی‌کند، معلوم می‌شود که تابوی همجنسگرایی را باید مقدم بر تابوی زنا با محارم دانست؛ در نتیجه تابوی همجنسگرایی سرشت‌های دگرجنسگرا را ایجاد می‌کند که بوسیله‌ی آن ناسازگاری اودیپی میسر می‌شود. پسرچه و دخترچه‌ای که با نیت دگرجنسگرایانه زنا با محارم وارد درام اودیپی می‌شوند پیشتر در معرض ممنوعیت‌هایی قرار گرفته‌اند که

آنها را در سوبه‌های جنسی مجزایی "مرتب" می‌نماید. از این رو سرشت‌هایی که فروید تصور می‌کند واقعیات ابتدایی و شکل دهنده زندگی جنسی می‌باشند، در اصل حاصل قانونی هستند که درونی شده و آنگاه هویت جنسیتی و دگرجنس‌گرایی گسسته را تنظیم و تولید می‌کند.

این سرشت‌ها، برخلاف یک امر بنیادین، معلول فرآیندی هستند که هدفش پنهان نمودن تبارشناسی خود می‌باشد. به عبارت دیگر "سرشت‌ها" رد تاریخی ممنوعیت‌های جنسی تحمیلی هستند که ناگفته مانده و می‌خواهند بیان ناپذیر باقی بمانند. آندست استدلال روایی در باب اکتساب جنسیت که با بدیهی شمردن سرشت‌ها آغاز می‌شود به شدت مانع از افشای این واقعیت می‌شود که روایت اکتساب جنسیت تنها یک تاکتیک خود تقویت‌کننده ممنوعیت است. در روایت روانکاوی، سرشت‌ها با ممنوعیتی آموخته، اکتساب و تثبیت می‌شوند که بعداً و به نام فرهنگ موفق به سرکوب اختلال حاصل از سائقه عاطفی همجنس‌گرایی لجام‌گسیخته می‌شوند. با در نظر گرفتن این دیدگاه که قانون منع‌کننده را در زمان آغازین و بنیادین روایت فرض می‌کند، قانون هم تمایلات جنسی را به صورت "سرشت‌ها" تولید می‌کند، و هم بعداً به طرز ریاکارانه‌ای این خلقیات ظاهراً طبیعی را در ساختارهای مقبول فرهنگی خویشاوندی برون همسری به صورتی دگرگون شده نشان می‌دهد. برای پنهان نمودن تبارشناسی قانون به مثابه سازنده‌ی پدیده‌ای که بعداً تنها مدعی سرکوب یا مفر آن می‌شود، قانون کارکرد سومی هم دارد: گماشتن خود به عنوان اصل پیوستگی منطقی در یک روایت روابط علی که واقعیات روانی را نقطه آغاز این روایت تصور می‌کند، این پیکربندی قانون، مانع امکان تبارشناسی بنیادین‌تر در خاستگاه‌های فرهنگی روابط قدرت و تمایل جنسی می‌شود.

واژگون نمودن روایت علی فروید و سرشت‌های اولیه را معلول قانون دانستن دقیقاً به چه معناست؟ فوکو در جلد اول تاریخ جنسیت، فرضیه سرکوبی را به جهت فرض گرفتن یک میل اصیل نقد می‌کند (میل نه به معنای لکانی، در اصطلاح لکانی میل اصیل را همان ژوئیسانس در نظر بگیرید) که از تمامیتی

هستی شناسانه و تقدیمی زمانی نسبت به قانون سرکوبگر برخوردار است. ۳۷ بر طبق نظر فوکو، این قانون متعاقبا میل را به شکل یا بیان (جایگزینی) ارضا نشده‌ی ناگزیر و ثانوی تغییر داده و مسکوت می‌گذارد. وی نشان می‌دهد این میل که اصیل و سرکوب شده تصور می‌شود معلول همان قانون سرکوبگر است. در نتیجه قانون استعاره‌ی میل سرکوب شده را تولید می‌کند تا راهبردهای خودتقویت کننده‌ی خویشتن را عقلانی جلوه دهد، و به جای به کار بردن عمل سرکوب، قانون حقوقی، در اینجا همچون هر جای دیگری، باید کنشی گفتمانی ملاحظه شود که مولد و سازنده است — سازنده‌ی گفتمانی که داستان زبانی "میل سرکوب شده" را می‌سازد تا موقعیت خود را به مثابه‌ی وسیله‌ای غایت شناسانه حفظ نماید. میل در این مسئله تا آن حد معنای امر سرکوب شده دارد که قانون چارچوب زمینه ساز آنرا شکل می‌دهد؛ به واقع قانون میل "سرکوب شده" را تصدیق و تقویت می‌کند و این اصطلاح را منتشر می‌کند و در نتیجه بر فضای گفتمانی، تجربه خودآگاه و زبان شناسانه‌ای که "میل سرکوب شده" خوانده می‌شود را حک می‌نماید.

تابوی زنا با محارم که تلویحا تابوی همجنسگرایی نیز می‌باشد، نهی سرکوبگری است که میل اصلی را در مفهوم "سرشت" فرض می‌گیرد که به سرکوب لیبیدینال اصلتا همجنسگرا تن داده و پدیده‌ی جایگزین از میل دگرجنسگرا را تولید می‌کند. ساختار این فراروایت خاص از رشد دوران کودکی، خلیقیات جنسی را مطرح می‌کند که به منزله‌ی رانه‌های هستی شناسانه گسسته، زمانا مقدم و پیشا گفتمانی، پیش از پدیدار شدن در زبان و فرهنگ، (برای خود) هدف و از این رو معنایی دارند. با ورود به زمینه‌ی فرهنگی، این میل از معنای اصیل و اولیه‌اش (که در واقع آن نیز ساختگی است - مترجم) منحرف شده و در نتیجه این میل در فرهنگ به ضرورت مجموعه‌ای از جایگزینی‌هاست. بنابراین قانون سرکوبگر است که موثرا دگرجنسگرایی را تولید می‌کند و صرفا یک کد سلبی و محروم کننده نیست بلکه فرمان و مجوز و به بیان بهتر، یک قانون گفتمان است که امر گفتمانی را از امر ناگفتمانی (قلمروی ناگفتمانی را مرزبندی و ایجاد می‌کند) و مشروع را از نامشروع متمایز می‌کند.

پیچیدگی جنسیتی و محدودیتهای تعیین هویت

تحلیل‌های فوق‌الذکر از لکان، ریور و «گو و نهاد» فروید نسخه‌های متقابلی را از اینکه تعیین هویت جنسیتی چگونه عمل می‌کند - یا در واقع آیا اصلاً می‌توان گفت که عمل می‌کنند - ارائه می‌دهند، آیا پیچیدگی و چندگونگی جنسیتی از کثرت و ناهمگونی انواع تعیین هویت‌های ناهمگون فرهنگی نشأت می‌گیرد؟ یا تمامی تعیین هویت‌ها از منع تمایل جنسی ساخته می‌شوند که در غیر این صورت می‌توانست تعیین هویت‌ها را به چالش بکشاند؟ در مورد اول، تعیین هویت‌های متکثر شامل پیکربندی غیر سلسله‌مراتبی از تمایلات جنسی مشترک و متغیر است که تقدم و اولویت هر تخصیص جنسیتی تک‌صدا را به چالش می‌کشاند. در چارچوب لکانی، تعیین هویت، در تمایز دوتایی فالوس "داشتن" و فالوس "بودن"، ثابت دانسته می‌شود که در نتیجه سوبیه محروم شده‌ی این دوتایی با موقعیت ذاتی سوبیه‌ی دیگر در هم آمیخته و آنرا می‌گسلاند. سوبیه محروم شده، یک تمایل جنسی محروم شده است که وانمودها و تظاهرهای خودبنیاد سوژه و نیز دعوی آگاهی سوژه از منبع و ابژه‌ی میل را به چالش می‌کشاند. (این جمله مبتنی بر استدلال‌های بخش پیشین است که نشان داده شد در امر سرکوب فقط میل به پدر یا مادر سرکوب نمی‌شود بلکه خود تمایل جنسی نیز سرکوب می‌گردد - مترجم)

اغلب موارد، منتقدین فمینیست در ارتباط با مسئله روانکاوی تعیین هویت بر مسئله تعیین هویت مادرانه maternal تمرکز نموده‌اند و در صدد تشریح موقعیت شناخت‌شناسی فمینیستی از این تعیین هویت مادرانه برآمده‌اند و یا گفتمان مادرانه‌ای را از این تعیین هویت و مشکلات آن بازگشوده‌اند. اگرچه اغلب این کارها بی‌اندازه مهم و آشکارا قدرتمند است، اما موقعیتی هژمونیک را در کانون نظریه فمینیستی اشغال نموده است. به علاوه، تمایل دارد دوتایی و چارچوب دگرجنسگرا را تقویت نماید که جنسیت را در مذکر و مونث حک نموده و مانع توصیف مکفی از انواع همگرایی‌های نقیضه‌ای و واژگون‌کننده که مشخصه‌ی فرهنگ‌های گی و لزبین است، می‌شود.

با این وجود، به عنوان تلاشی بسیار جزئی جهت ارائه‌ی بیاناتی از این گفتمان مادرانه، توصیف ژولیا کریستوا از نشانه‌شناسی به مثابه واژگون‌سازی امر نمادین در فصل بعدی بررسی خواهد شد.

از این برآوردهای روانکاوانه‌ای که تا کنون ملاحظه نمودیم چه راهبردها و منابع واژگون‌کننده‌ای آشکار می‌گردد؟ ارجاع به ناخودآگاه به منزله منبعی از واژگونگی، به نظر فقط وقتی معنایی دارد که قانون پدرانه را جبرگرایی جهانشمول و صلبی تصور کنیم که از هویت، امری خیالی و ثابت می‌سازد. حتی اگر ظرفیت خیالی هویت را بپذیریم، هیچ دلیلی وجود ندارد که تصور کنیم قانونی که شرایط این فانتزی را استوار می‌گرداند در مقابل تغییر و امکان تاریخی نفوذ ناپذیر است.

در مخالفت با قانون بنیانگذار امر نمادین که هویت را تثبیت می‌کند، ما باید بر تاریخ تعیین هویت‌های شکل گرفته بدون در نظر گرفتن این پیشفرض قانون بنیادین و ثابت، تجدید نظر نماییم. اگرچه ممکن است "جهانشمول" بودن این قانون پدرانه در حوزه‌های انسان‌شناسی محل منازعه باشد، اما مهم است که در نظر داشته باشیم معنایی که قانون در هر زمینه‌ی تاریخی تقویت می‌کند کمتر از آنچه که استدلال لکانی تصدیق نموده، تکصدا و بازدارنده است. شاید بتوان نموداری از مجموعه روش‌های تعیین هویت ارائه داد که خود را با استانداردهای تحمیلی فرهنگی تمامیت جنسیتی تطبیق می‌دهند یا از مطابقت ناتوان می‌مانند. این تعیین هویت‌های شکل گرفته، یک روایت خودزیست نامه‌ای autobiographical است که همیشه تا اندازه‌ای در نقل کردن و گفتن ساخته می‌شوند. لکان مدعی است که ما هرگز نمی‌توانیم داستان خاستگاه‌هایمان را بازگو کنیم، دقیقاً بدین خاطر که زبان سوژه‌ی سخنگو را از خاستگاه‌های لیبیدینال سرکوب شده‌ی گفتارش، باز می‌دارد؛ با این وجود، لحظه‌ی بنیادینی که قانون پدرانه سوژه را بنا می‌نهد، به نظر به مثابه فراتاریخی عمل می‌کند که نه تنها می‌توانیم بلکه باید هم آنرا بازگو کنیم حتی با وجود اینکه زمان بنیان نهادن سوژه و تاسیس قانون، مقدم بر خود سوژه‌ی سخنگو به مثابه ناخودآگاه خود باشد.

دیدگاه جایگزین برای تعیین هویتی که از نظریه روانکاوی پدیدار می‌شود اظهار می‌دارد که تعیین هویت‌های متکثر و همزیست، ناسازگارهای، همگرایی‌ها و چندگونگی‌های بدعت آمیزی را در پیکر بندی‌های جنسیتی تولید می‌کند که ثبات جایگاه‌های مردانه و زنانه‌ی مربوط به قانون پدرانه را به چالش می‌کشاند. در نتیجه امکان تعیین هویت‌های متکثر (که در نهایت به تعیین هویت‌های بنیادین و نخستین که در موقعیت‌های مردانه و زنانه ثابت‌اند، تقلیل پذیر نیستند.) بدین امر اشاره دارد که قانون جبری و قطعی نیست و این قانون حتی می‌تواند یگانه و منحصر به فرد نیز نباشد.

بحث بر سر معنا یا امکان‌های واژگون کننده‌ی تعیین هویت‌ها، تاکنون جایی را که این تعیین هویت‌های بنیان نهاده می‌شوند را نامشخص گذاشته است. فضای درونی روان که گفته می‌شود تعیین هویت‌ها در آن حفظ می‌شوند تنها وقتی معنا دارد که قادر شویم این فضای درونی را منطقه‌ای خیالی بدانیم که در خدمت دیگر کارکردهای روانی است. روی شافر Roy Schafer روانکاو، هم‌منظر با نیکولاس آبراهام Nicolas Abraham و ماریا توروک Maria Torok اظهار می‌دارد که "الحاق" یک تخیل است و نه یک فرآیند، فضای درونی که در آن یک ابژه تصور می‌شود؛ یعنی در زبانی که می‌تواند چنین فضایی را تخیل و تجسم سازد. ۳۸ اگر تعیین هویت‌های متحمل مالیخولیا "ملحق می‌شوند"، پس این سؤال باقی می‌ماند که فضای این "ملحق شدن" کجاست؟ اگر تحت الفظی در بدن نباشد، شاید بر روی بدن به عنوان دلالت سطحی آن باشد چنانکه خود بدن باید، فضایی ملحق شده فهمیده شود.

آبراهام و توروک استدلال نموده‌اند که introjection (در مقابل Incorporation) فرآیندی است در خدمت عمل سوگواری (جایی که ابژه نه تنها از دسته می‌رود بلکه به مثابه "امر دست رفته" تایید می‌شود). ۳۹، از طرف دیگر "الحاق" بیشتر متناسب مالیخولیاست؛ وضعیت اندوه انکار و معوق شده‌ای که در آن ابژه به طریقی جادویی «در بدن» تقویت می‌شود. آبراهام و توروک اظهار می‌دارند که introjection، مشخصه‌ی فقدان سوگواری، یک فضای تهی ایجاد می‌نماید و با دهانی تهی که شرط سخن و دلالت

می‌شود، به تلفظ در می‌آید. جایگزینی موفقیت آمیز لیبیدو از "ابژه‌ی از دست رفته" از طریق شکل‌گیری واژگانی انجام می‌یابد که این ابژه را هم دلالت نموده و هم جایگزین می‌کند؛ این جایگزینی از ابژه‌ی اصل اساساً فعالیتی استعاری است که در آن واژگان غیاب را "شکل" داده و بر آن توفقی می‌یابند. introjection عمل سوگواری دانسته می‌شود، اما «الحاق» که به معنی حل و تصویب جادویی "امر از دست رفته" است، مالیخولیا را توصیف می‌کند. در حالیکه introjection امکان دلالت استعاری را بنیان می‌نهد، «الحاق» دقیقاً از آنجا که "امر از دست رفته" را همچون امری ناگفتنی حفظ می‌کند، ضد استعاری است؛ (برخلاف introjection در عمل سوگواری) به عبارت دیگر، «الحاق» نه تنها ناتوانی در نامیدن یا تعیین امر از دست رفته است بلکه شرایط خودِ دلالت استعاری را می‌فرساید.

نزد آبراهام و توروک، مانند دیدگاه لکانی، انکار بدن مادرانه شرط دلالت در امر نمادین است. علاوه بر این آنها استدلال می‌کنند که این سرکوبی اولیه امکان فردیت‌سازی individuation و گفتارمعنادار را ایجاد می‌کند که در اینجا گفتار ضرورتاً استعاری است بدین معنی که امرارجاعی یعنی ابژه‌ی میل، یک جایگزینی مداوم است. در نتیجه فقدان بدن مادرانه به مثابه یک ابژه‌ی عشق، فضایی تهی در بیرون را برقرار می‌کند که واژگان از آن سرچشمه می‌گیرند. اما سرپیچی از این امر از دسته رفته به صورت مالیخولیا موجب ناتوانی در جایگزینی واژگان می‌شود؛ به واقع، در اینجا بدن مادرانه و به قول ایشان، در بدن "مدفون می‌شود" و این مقر ابدی در اینجا بخش مرده و بی‌روحي از بدن دانسته می‌شود یا فرد آنرا با انواع متعدد خیالات تصرف می‌کند.

وقتی هویت جنسیتی را به عنوان ساختاری مالیخولیایی تصور می‌کنیم، انتخاب «الحاق» به عنوان روشی که با آن تعیین هویت انجام می‌شود، معنی پیدا می‌کند. در واقع، مطابق الگوی فوق، هویت جنسیتی می‌خواهد از طریق سرپیچی از "امر از دست رفته" ایجاد شود که خود را در بدن مدفون نموده و در نتیجه بر علیه بدن مرده حکم به زندگی می‌دهد. الحاق، به عنوان یک فعالیت ضد استعاری، امر از

دست رفته را در یا بر بدن به تلفظ در می‌آورد و اینچنین به عنوان (واقعیت) بدن آشکار می‌شود، که بدین وسیله بدن «جنس» را به عنوان امر لفظی خود در بر می‌گیرد. (الحاق مالِیخولیایی بر روی بدن دلالت خورد بنا می‌کند و نه در زبان همچنان که در مورد عمل سوگواری بیان شد- مترجم) تمرکز و یا ممنوعیت لذات و امیال در مناطق «شهوانی» مشخص، دقیقاً نوعی مالِیخولیای تفاوت گذاری جنسیتی است که سطح بدن را می‌پوشاند. فقدان ابژه‌ی لذتبخش از طریق الحاق همین لذت حل و رفع می‌شود و پیامد آن، لذت توسط تأثیرات اجباری قانونتفاوت گذار جنسیتی، هم تعیین می‌شود و هم ممنوع.

البته تابوی زنا با محارم فراگیرتر از تابوی همجنسگرایی است، اما در مورد تابوی زنا با محارم دگرجنسگرا که از طریق آن هویت دگرجنسگرا ایجاد می‌شود، امر از دسته رفته به مثابه‌ی اندوه دربرگرفته می‌شود. اما در مورد ممنوعیت زنا با محارم همجنسگرا که از طریق آن هویت دگرجنسگرا ایجاد می‌شود، امر از دسته رفته متحمل ساختاری مالِیخولیایی می‌شود. فروید نشان می‌دهد که فقدان ابژه‌ی دگرجنسگرا، منجر به جایگزینی این ابژه (با ابژه‌ی دیگر) می‌شود اما نه (جایگزینی خود) هدف دگرجنسگرا؛ از طرف دیگر، فقدان ابژه‌ی همجنسگرا نیازمند فقدان هم ابژه و هم میل است. به بیان دیگر نه تنها ابژه از دست می‌رود بلکه میل نیز به کل انکار می‌شود گویی که «من» هرگز آن شخص را از دست نداده و هرگز عاشق آن شخص نبوده، به واقع گویی اصلاً چنین عشقی هرگز احساس نشده است. «حفظ مالِیخولیایی این عشق از طریق خط سیر کلی انکار، حفاظی مطمئن تر است.

استدلال اِپریگاری مبنی بر اینکه در کار فروید ساختارهای مالِیخولیا و زنانگی تکامل یافته، کاملاً مشابه هم هستند به انکار هم ابژه و هم هدف ارجاع دارد و «موج مضاعف» سرکوب را شکل می‌دهد که مشخصه‌ی زنانگی کاملاً تکامل یافته است. نزد اِپریگاری این تشخیص «اختگی» است که دختر بچه را وارد «فقدانی می‌کند که بنیاداً از هرگونه بازنمایی می‌گریزد». ۴۰ بنابراین مالِیخولیا هنجار روانکاوانه برای زنان

است که به میل ظاهری وی برای داشتن احلیل متکی است، میلی که براحتی نمی‌تواند احساس یا شناخته شود.

خوانش ایریگاری و کل عبارات تقلیدی، برای بی ارزش ساختنِ دعویات تکاملی مربوط به تمایلات جنسی و زنانگی که به وضوح در متن فروید شایع است، کاملاً بر حق است. همانطور که خود او (ایریگاری) نیز نشان می‌دهد، خوانشهایی از نظریه فروید امکان پذیر است که می‌تواند از اهداف مورد نظر فروید فراتر رفته و آنها را واژگون و جایگزین نماید. سرپیچی از سائقه عاطفی همجنسگرا، میل و هدف آن را به طور کل، در نظر بگیرید، سرپیچی که هم با تابوی اجتماعی و هم با مراحل تکاملی تحمیل می‌شود؛ این ساختار مالیخولیایی را نتیجه می‌دهد که هدف و ابژه را در فضایی بدنی یا «پنهانی» با انکار مداوم محصور نماید. اگر انکار دگرجنسگرایانه‌ی همجنسگرایی مالیخولیا را سبب شود و اگر این امر از طریق «الحاق» انجام یابد، پس عشق " همجنسگرای انکار شده " با ترویج هویت جنسیتی مایل به جنس مخالف، حفظ می‌شود.

به عبارت دیگر همجنسگرایی مردانه‌ی انکار شده، در مردانگی به اوج خود می‌رسد که تشدید و تثبیت شده و زنانگی را ناگفتنی و تامل ناپذیر باقی نگاه می‌دارد. اما، تصدیق میل دگرجنسگرا منجر به جایگزینی از ابژه‌ی اصیل به ابژه‌ی ثانوی، می‌شود دقیقاً همان نوع جداسازی و الصاق لیبیدینال که فروید آنرا به عنوان خصوصیت اندوه معمولی تایید می‌کند.

به وضوح، یک همجنسگرا که برای وی میل دگرجنسگرا غیر قابل تعمق می‌باشد شاید به خوبی این دگرجنسگرایی را با ساختار مالیخولیایی الحاق و تعیین هویت و تجسم عشقی که هرگز تصدیق نشده و او را اندوهگین نکرده است، حفظ نماید. اما در این حالت واضح است که اجتناب دگرجنسگرایانه از تصدیق الصاق همجنسگرایی اولیه به طور فرهنگی با ممنوعیتی تحمیل می‌گردد که به هیچ روی با همجنسگرایی

مالیخولیایی همجهت نمی‌شود. به عبارت دیگر، مالیخولیای دگرجنسگرا به بهای هویت‌های جنسیتی ثابت و مرتبط با میل به جنس مخالف، به طور فرهنگی، حفظ و نهادینه می‌شود.

اما چه زبانی از سطح یا عمق به حد کافی بیانگر این اثر الحاق‌کننده‌ی مالیخولیاست؟ یک پاسخ مقدماتی به این سؤال در گفت‌وگو روانکاوی ممکن است، اما درک کاملتر این مسئله را به فصل آخر موقوف می‌کنیم که جنسیت را تصویبی enactment (قانونی) در نظر می‌گیریم که به طور اجرا گر ظاهر باثبات درونی خود را شکل می‌دهد. اما در این نکته، این مسئله که الحاق یک خیال است، بیانگر آن است که الحاق یک تعیین هویت، فانتزی لفظی شدن و یا خیال (فانتزی) لفظی‌کننده است. ۴۱ این لفظی کردن بدن دقیقاً به خاطر ساختار مالیخولیایی‌اش، تبارشناسی خود را پنهان نموده و خود را به صورت مقوله یک «واقعیت طبیعی» معرفی می‌کند.

حمایت و تقویت یک فانتزی لفظی‌کننده به چه معناست؟ اگر تفاوت‌گذاری جنسیتی از تابوی زنا با محارم و تابوی پیشینی‌تر همجنسگرایی منتج شود، پس جنسیت «شدن»، فرآیند دشوار طبیعی شدن است که نیازمند تفاوت‌گذاری لذات و اجزای تنانه بر اساس معانی جنسیتی است. گفته می‌شود لذات در احلیل، مهبل و سینه‌ها مستقرند و از آنها سرچشمه می‌گیرند اما چنین توصیفات به بدنی مربوط است که پیشتر به عنوان یک نوع جنسیت خاص ساخته و طبیعی شده باشد. به عبارت دیگر، برخی از اجزای بدن دقیقاً بدین خاطر کانون لذت تصور می‌شوند که این اجزا ایده آل‌هنجاری یک بدن جنسیتی خاص مرتبط هستند. لذات به طریقی با ساختار مالیخولیایی جنسیت تعیین می‌شوند که بموجب آن برخی از اندامها از لذت عاری گشته و برخی احیا می‌شوند. اینکه کدام لذات باید احیا شوند و کدام بمیرند اغلب موضوعی است که به کنش‌های مشروع شکل‌گیری هویت کمک می‌کند تا در ماتریکس هنجارهای جنسیتی رخ دهند. ۴۲

کسانی که تغییر جنس داده‌اند غالباً مدعی ناپیوستگی بنیادین میان لذات جنسی و اجزای بدن هستند. آنچه که اغلب به عنوان لذت خواسته می‌شود، نیازمند مشارکت تصور اجزای بدن است چه ضمائم و چه سوراخ‌ها، که شخص ممکن است از آن اجزا برخوردار نباشد، یا همینطور، لذت شاید نیازمند تصور اجزای اغراق شده و یا تقلیل یافته باشد. البته این وضعیت خیالی میل به هویت "فرد تغییر جنسیت داده"، محدود نمی‌شود؛ طبیعت خیالی میل، بدن را نه عنوان منبع و علت خود بلکه به عنوان موقعیت و ابژه‌ی خود آشکار می‌سازد. راهبرد میل تا اندازه‌ای تغییر شکل بدن فرد است. در واقع میل ورزیدن اصلاً شاید نیاز به قبول آگوی جسمانی تغییر یافته، ای ۴۳ داشته باشد که در قواعد جنسیتی خیالی، با نیازمندی‌های استعداد بدنی میل متناسب باشد. این وضعیت خیالی میل همواره از وضعیت فیزیکی بدن که از طریق آن یا بر آن عمل می‌کند، فراتر می‌رود. (باتلر نشان می‌دهد که ساختار فرهنگی تعیین هویت و میل است که اجزای بدن را به عنوان ابژه‌های لذت بر می‌گزیند و نه اینکه اندام‌های جنسی علت میل تصور شوند-)

(مترجم)

بدن همیشه پیشتر به عنوان یک نشانه فرهنگی، محدودیتهایی را بر معانی خیالی که، سازنده آنهاست، اعمال می‌کند، اما هرگز از ساختار خیالی آزاد نیست. "بدن تخیل شده"، هرگز در رابطه با بدن به مثابه امری واقعی فهمیده نمی‌شود، و فقط می‌تواند در رابطه با تخیل فرهنگی دیگری شناخته شود که مدعی تعیین جایگاه امر "لفظی" و "واقعی" است. محدودیتهای "امر واقعی" با دگرجنس‌گرا کردن طبیعی شده‌ی بدن‌ها ایجاد می‌شود که در آن امر فیزیکی علت امیالی قلمداد می‌شود که نتایج تغییر ناپذیر این وجهه فیزیکی را بازتاب می‌دهند.

تلفیق میل با واقعیت یعنی اعتقاد به این که اجزای بدن، احلیل «واقعی» و مهبل «واقعی»، است که لذت و میل را سبب می‌شود، دقیقاً نوعی از تخیل لفظی کننده‌ای است که از مشخصه‌ی دگرجنس‌گرایی مالیخولیایی است.

همجنسگرایی انکار شده در بنیان دگرجنسگرایی مالیخولیایی، به عنوان واقعیت آناتومیکی بدیهی جنس بازپدیدار می‌شود، که در اینجا "جنس"، یگانگی مبهم آناتومی، "هویت طبیعی" و "میل طبیعی" قلمداد می‌شود. امر از دست رفته انکار و ملحق می‌شود و تبارشناسی این دگرگونی کاملاً فراموش و سرکوب می‌گردد. بنابراین سطح جنسی شده‌ی بدن، همچون نشانه‌ی ضروری هویت و میل طبیعی (شده) پدیدار می‌گردد. "امر از دست رفته‌ی همجنسگرایی" اجتناب می‌شود و عشق در اجزای خود بدن پنهان و تقویت می‌شود، و در واقعیت ظاهراً آناتومیکی جنس، به تلفظ در می‌آید. در اینجا ما راهبرد کلی لفظی کردن را به عنوان نوعی فراموشی می‌بینیم، که در مورد آناتومی جنسی لفظی شده، خیال را و همراه با آن تصور همجنسگرایی را فراموش می‌کند. در مورد مرد دگرجنسگرایی مالیخولیایی، او هرگز عاشق مرد دیگری نبوده است، او یک مرد است و می‌تواند با مراجعه به واقعیات تجربی این موضوع را ثابت کند. اما لفظی کردن آناتومی نه تنها چیزی را ثابت نمی‌کند، بلکه محدودیت لفظی کردن لذات در همان اندامی است که نشانه‌ی هویت مردانه قلمداد می‌شود. عشق به پدر در احلیل انباشته و با انکار تاثیر ناپذیری حراست می‌شود، و میلی که اکنون بر این احلیل تمرکز یافته این انکار مداوم را وظیفه و ساختار خود کرده است. در واقع، "زن به مثابه ابژه" باید نشانه آن باشد که وی (مرد دگرجنسگرا) نه تنها هرگز میل همجنسگرا را احساس نکرده است، بلکه هرگز از فقدان آن نیز احساس اندوهی نداشته است. در واقع، زن به مثابه نشانه باید این تاریخ پیشا دگرجنسگرا را به نفع کسی که دگرجنسگرایی یکپارچه را تقدیس می‌کند، انکار و جایگزین نماید.

بازفرمول بندی ممنوعیت به مثابه قدرت

گرچه نقد تبارشناسانه فوکو از بنیادگرایی ما را در این خوانش از لوی استروس، فروید و ماتریکس دگرجنسگرا رهنمون می‌سازد اما اینکه چگونه قانون حقوقی روانکاوی یعنی سرکوبی خود، جنسیت‌هایی را که در صدد نظارت بر آن است، را تکثیر و تولید می‌کند، نیازمند درک دقیق‌تری است. به همین خاطر است

که نظریه پردازان فمینیستی به دام استدلال روانکاوانه‌ای از اختلاف جنسی افتاده‌اند که می‌پندارد پویه‌های اودیپی و پیشا اودیپی روشی را برای کشف ساختار اولیه‌ی جنسیت، ارائه می‌دهند.

آیا ممنوعیتِ زنا با محارم که موقعیت جنسیتی دوتایی و سلسله مراتبی را ممنوع و (در عین حال) تایید می‌کند، می‌تواند قدرتی مولد و سازنده در نظر گرفته شود که سهواً پیکربندی‌های متعدد جنسیتی را تولید می‌کند؟ آیا این تابوی زنا با محارم است که موضوع نقد فوکو از "فرضیه سرکوبی" قرار می‌گیرد؟ گسترش فمینیستی این نقد به چه شکل خواهد بود؟ آیا چنین نقدی پروژه‌ی نابودی محدودیت‌های دوتایی جنس و جنسیتِ تحمیلی ماتریکس دگرجنسگرایی را تجهیز می‌کند؟ به وضوح یکی از موثرترین خوانش‌های فمینیستی از لوی استروس، لکان و فروید، "ترافیک در زنان: اقتصاد سیاسی جنس" گیل رابین Gayle Rubin است که در سال ۱۹۷۵ منتشر شد. ۴۴ اگرچه از فوکو در این مقاله صحبتی به میان نمی‌آید، رابین عرصه‌ای برای نقد فوکویی می‌گشاید. اینکه او بعداً از فوکو برای کار خود در باب نظریه‌ی جنسی رادیکال برداشت می‌کند ۴۵ این مسئله را مطرح می‌کند که این مقاله‌ی توانمند را چگونه می‌توان در چارچوب فوکویی بازنویسی نمود.

تحلیل فوکو از امکان‌های سازنده‌ی فرهنگی قانون ممنوعیت، آشکارا موضع او را با نظریه‌ی موجود در باب والایش که توسط فروید در "تمدن و ناخشنودی‌های آن" و تفسیرات مجدد مارکوزه در "روس و تمدن"، بیان گشته، مشخص می‌کند. فروید و مارکوزه، با نشان دادن اینکه که مصنوعات و نهادهای فرهنگی، نتایج ارس والایش گشته‌اند، اثرات مولد و سازنده‌ی تصعید را تشخیص می‌دهند. اگرچه فروید تصعید تمایل جنسی را همچون یک ناخشنودی کلی نگرست، اما مارکوزه به سبک افلاطونی ارس را تابع لوگوس می‌سازد و در عمل والایش، خشنود کننده‌ترین تجلی روح بشری را مشاهده نمود. اما فوکو با گذری بنیادین از این نظریه‌های والایش، از قانون مولد بدون بدیهی شمردن هیچ میلی اصیلی سخن می‌راند؛ عملکرد این قانون به کمک ساختار یک برآورد روایی از تبارشناسی خود (قانون) تحکیم و تثبیت می‌شود

که (این روایت) وابستگی قانون به روابط قدرت را پنهان می‌سازد. پس تابوی زنا با محارم نمی‌خواهد هیچ سرشت اولیه‌ای را سرکوب نماید، بلکه تمایزی میان سرشت‌های اولی و ثانوی ایجاد می‌کند تا تمایز میان دگرجنسگرایی مشروع و همجنسگرایی نامشروع را توصیف و بازتولید کند.

در واقع اگر ما تابوی زنا با محارم را سازنده ابتدایی علت‌هایش در نظر گیریم، پس ممنوعیتی که “سوژه” را بنیان می‌نهد و به مثابه قانون میل سوژه ابقا می‌شود، بدل به ابزاری می‌شود تا هویت، به خصوص هویت جنسیتی ایجاد شود.

رایین در تاکید بر تابوی زنا با محارم هم به عنوان ممنوعیت و هم تجویز می‌نویسد:

“تابوی زنا با محارم هدف اجتماعی برون پیوندی (ازدواج با افراد خارج از قبیله یا محارم) و وصلت بر مبنای رویدادهای بیولوژیکی جنس و زایش را تحمیل می‌کند. تابوی زنا با محارم، جهان‌گزینش جنسی را به دسته بندی‌های شریک جنسی ممنوع و مجاز تقسیم می‌کند” (۱۷۳)

از آنجایی که کلیه‌ی فرهنگها در پی بازتولید خود هستند، و از آنجایی که هویت اجتماعی خاص گروه خویشاوندی باید حفظ شود، ازدواج خارج از قبیله یا برون پیوندی، و پیش‌انگاره‌ی آن دگرجنس‌گرایی برون پیوندی برقرار می‌شود. از این رو، تابوی زنا با محارم نه تنها وصلت جنسی میان اعضای خویشاوند را ممنوع می‌سازد بلکه مستلزم تابویی بر علیه همجنسگرایی نیز می‌شود. رایین می‌نویسد:

“تابوی زنا با محارم، متضمن تابویی پیشینی بر همجنسگرایی نیز می‌شود که کمتر از آن سخته رفته است. ممنوعیت برخی از وصلت‌های دگرجنس‌گرا، تابوی وصلت‌های غیردگرجنس‌گرا را هم در بردارد. جنسیت نه تنها تعیین هویت با یک جنس است، بلکه همچنین مستلزم آنست که میل جنسی به سوی جنس دیگر معطوف شود. تقسیم جنسی کار دلالت شده در

هر دو جنبه جنسیت مذکر و مونثی آنها را ایجاد کرده و دگرجنسگرا می‌سازد” (۱۸۰)

رابین تحلیل روانکاوی را خصوصا به شکل لکانی‌اش در تکمیل توصیفات لوی استروس از روابط خویشاوندی می‌داند. به خصوص وی در می‌یابد که “نظام جنس/جنسیت”، یعنی مکانیزم فرهنگی دگرگونی مذکر و مونث بیولوژیکی به جنسیت‌های گسسته و سلسله مراتبی، تحت فرمان نهادهای فرهنگی است (خانواده، اشکال باقی مانده‌ی “معاوضه‌ی زنان”، دگرجنسگرایی الزامی) و از طریق قوانینی تلقین می‌شود که تکامل روانی فرد را ساختار بندی نموده و به جلو سوق می‌دهند. از این رو عقده‌ی اودیپ، تابوی فرهنگی زنا‌ی با محارم را معرفی و اجرا می‌کند و حاصل کار تعیین هویت جنسیتی گسسته و و پیامد آن سرشتی دگرجنسگراست. در این مقاله، رابین علاوه بر این مدعی می‌شود که پیش از تبدیل “مذکر” و “مونث” بیولوژیکی به مرد یا زن جنسیتی شده، «هر کودکی دارای همه‌ی امکان‌های جنسی قابل دسترس تجلی انسانی است.” (۱۸۹)

کوشش برای توصیف و تعیین یک تمایل جنسی “پیش از قانون” به عنوان دوجنسگرایی اولیه یا چندریختی بودن غیر تحمیلی و ایده آل، دلالت بر این دارد که قانون مقدم بر تمایل جنسی است. قانون به مثابه محدودیت برای کمالی اصیل، برخی از امکان‌های جنسی پیشا کیفری و امور مجاز دیگران را منع می‌کند. اما اگر نقد فوکوئی از فرضیه سرکوبی را بر با تابوی زنا‌ی با محارم (این قانون نمونه‌ای سرکوب) به کار گیریم مشخص می‌شود که قانون هم دگرجنسگرایی مجاز و هم همجنسگرایی خاطی را خود تولید می‌کند. در واقع هر دوی آنها هم از نظر زمانی وهم از لحاظ هستی‌شناسی معلول‌هایی متاخر بر خود قانون‌اند و توهم تمایل جنسی پیش از قانون، خود مخلوق این قانون است.

مقاله‌ی رابین به تمایز بین جنس و جنسیت متعهد باقی می‌ماند و واقعیت هستی‌شناسی پیشینی و گسسته‌ی “جنس” را فرض می‌گیرد که به نام قانون انجام شده و متعاقبا به جنسیت تغییر شکل می‌یابد.

این روایت اکتساب جنسیت مستلزم ترتیب زمانی مشخصی از رویدادهاست که راوی را در موقعیتی متصور می‌شود که از هر دو وضعیت پیش و بعد از قانون آگاهی دارد. پس روایت به زبانی بیان می‌شود که به معنای دقیق کلمه، بعد از قانون و نتیجه‌ی قانون است و از نقطه نگاه معطوف به گذشته و پیش از واقعه پیش می‌رود. اگر زبان توسط قانون ساختاربندی می‌شود و قانون در زبان آزموده و تصویب می‌شود، پس توصیف و روایت نه تنها نمی‌تواند آنچه را که بیرون از خود یعنی پیش از قانون است بشناسد بلکه توصیف روایت از این وضعیت "پیشینی" همیشه در خدمت وضعیت "پسینی" خواهد بود. به عبارت دیگر نه تنها ادعای روایت در دسترسی به وضعیت "پیشینی" که تعریفاً (به خاطر زبانی بودنش) ناممکن است، بلکه توصیف وضعیت "پیشینی" در شرایط "پسینی" رخ می‌دهد و این رو، تضعیف و مرگ خود قانون را به جایگاه غیاب قانون مبدل می‌کند.

اگرچه رابین مدعی است که جهان نامحدود امکان‌های جنسی برای کودک پیشا اودیپی وجود دارد، وی دوجنسگرایی اولیه را تایید نمی‌کند. در واقع دوجنسگرایی نتیجه‌ی پرورش کودک است که در آن والدین از هر دو جنس حاضر و مشغول مراقبت از کودک می‌شوند و در این حالت انکار زنانگی دیگر پیش شرط هویت جنسیتی برای زنان و مردان نیست. (۱۹۹) وقتی رابین ما را به "انقلاب در خویشاوندی" فرامی‌خواند، در باب از میان رفتن معاوضه‌ی زنان خیالپردازی می‌کند که رد این انقلاب نه تنها در نهادسازی‌های دگرجنسگرایی معاصر مشهود است بلکه در هنجارهای روانی باقی مانده (نهادسازی‌های روانی) نیز به چشم می‌خورد. هنجارهایی که تمایل جنسی و هویت جنسیتی را با شرایط دگرجنسگرا تصویب و ایجاد می‌کنند. با تضعیف منش اجباری دگرجنسگرایی و همزمان ظهور امکان‌های فرهنگی همجنسگرا و دوجنسگرا برای رفتار و هویت، رابین رویای براندازی خود جنسیت را در سر می‌پروراند. (۲۰۴) از آنجایی که جنسیت دگرگونی فرهنگی تمایل جنسی چندگانه‌ی بیولوژیکی به دگرجنسگرایی حاکم فرهنگی است و از آنجایی که دگرجنسگرایی هویت‌های جنسیتی گسسته و سلسله مراتبی را جهت اهداف خود توسعه می‌دهد پس

نابودی منش اجباری دگرجنسگرایی برای رایین دلالت بر نابودی خود جنسیت دارد. اینکه آیا جنسیت می‌تواند از ریشه برکنده شود یا نه و به چه معنا نابودی آن از لحاظ فرهنگی قابل تصور است، در تحلیل وی مفهومی فریبنده اما نامشخص باقی می‌ماند.

استدلال رایین بر این امکان متکی است که قانون می‌تواند برجیده شود و از بدن‌های متفاوت جنسی می‌توان به طور ایده‌ال و بدون ارجاع به اختلاف جنسیتی، تفسیری فرهنگی داشت. اینکه نظام‌های دگرجنسگرایی اجباری می‌توانند تغییر کنند و به واقع تغییر کرده‌اند، و اینکه معاوضه‌ی زنان حتی در شکل باقی مانده آن، نیازی به تعیین معاوضه‌ی دگرجنسگرایی ندارد، به نظر واضح است؛ بدین معنی، رایین مفاهیم زن ستیزانه‌ی آشکار لوی استروس را که به ساختارگرایی غیر درزمانی (همزمانی) بدنام است، را تشخیص می‌دهد. اما چه چیز وی را به این نتیجه می‌رساند که جنسیت منحصرًا کارکرد دگرجنسگرایی اجباری است و بدون این وضعیت اجباری، حوزه‌ی بدن‌ها دیگر با اصطلاحات جنسیتی نشانه گذاری نمی‌شوند؟ به وضوح رایین یک جهان جنسی جایگزین را در سر پرورنده است، جهانی که به مرحله‌ای اتوپیاپی رشد دوران کودکی نسبت داده می‌شود، "پیش" از قانونی که در وضعیت پسینی نوید بخش مرگ و نابودی قانون است. اگر نقد فوکویی و دریدایی را از این قابلیت ارجاع یا شناخت به چنین وضعیتی "پیشینی" را بپذیریم، در این روایت از اکتساب جنسیت چگونه می‌توانیم تجدید نظر نماییم؟ اگر ما فرض وجود بدیهی تمایل جنسی پیش از تابوی زنا با محارم را رد کنیم و اگر فرض ساختارگرا از دوام فرهنگی این تابو را نیز نپذیریم، چه رابطه‌ای بین تمایل جنسی و قانون به منظور توصیف جنسیت باقی می‌ماند؟ آیا (حتماً) باید به وضعیت خرسندتر پیش از قانون توسل جویم تا بتوانیم مدعی شویم روابط جنسیتی معاصر و قانون منع‌کننده‌ی هویت‌های جنسیتی، ستمگرانه‌اند؟

نقد فوکو از فرضیه‌ی سرکوبی در تاریخ جنسیت، جلد اول، نشان می‌دهد که (الف) یک قانون ساختارگرا را باید یک آرایش قدرت و پیکربندی خاصی تاریخی دانست و (ب) این قانون را باید مولد و

سازنده‌ی میلی دانست که گفته می‌شود آنرا سرکوب می‌کند. ابژه و هدف سرکوب، میلی نیست که ابژه‌ی ظاهری سرکوب تصور می‌شود، بلکه پیکربندی‌های متکثر خود قدرت است، یعنی همان تکثر و تعددی که می‌خواهد جایگزین جهانشمولی و ضرورت ظاهری قانون حقوقی یا سرکوبگر شود. به عبارت دیگر، میل و سرکوب آن، موقعیتی برای تحکیم ساختارهای حقوقی و قانونی می‌باشند؛ میل به عنوان یک وضع نمادین آیینی، ساخته و ممنوع می‌شود تا بدین وسیله مدل حقوقی قدرت خود را به کار انداخته و تثبیت نماید.

تابوی زنا با محارم، قانونی حقوقی است که گفته می‌شود هم امیال زنا با محارم را ممنوع می‌کند و هم سوبژکتیویته‌های جنسیتی خاصی را به کمک مکانیزم تعیین هویت اجباری ایجاد می‌کند. اما ضرورت و جهان شمول بودن این قانون را چه چیز تضمین می‌کند؟ مشخصاً، مباحث انسان‌شناسانه‌ای وجود دارد که در پی تایید یا رد این جهانشمولی و جامعیت تابوی زنا با محارم اند ۴۶، و بحث فرعی هم بر سر این مسئله وجود دارد که ادعای جهانشمولیت یک چیز چه معنایی برای فرآیندهای اجتماعی دارد. ۴۷ ادعای جهانشمول بودن یک قانون، ادعای این نیست که این قانون به طریقی بینا فرهنگی عمل می‌کند یا اینکه زندگی اجتماعی را به طور یکجانبه تعیین می‌کند. در واقع صفت جهانشمولی و جامعیت یک قانون می‌تواند به سادگی بدین معنا باشد که به عنوان یک چارچوب مسلطی عمل می‌کند که در آن روابط اجتماعی رخ می‌دهند. به واقع، ادعای حضور جهانشمول یک قانون در زندگی اجتماعی به هیچ روی این ادعا نیست که هر جنبه‌ای از زندگی اجتماعی را تحت نظر دارد؛ حداقل این معنا را دارد که در هر شکل اجتماعی وجود داشته و عمل می‌کند.

قصد من در اینجا این نیست که نشان دهم فرهنگهایی وجود دارد که در آنها تابوی زنا با محارم به این صورت عمل نمی‌کند بلکه بیشتر تاکیدم بر سازندگی این تابو و جایگاهی است که عمل می‌کند و نه صرفاً وضعیت حقوقی آن. به عبارت دیگر نه تنها تابوی زنا با محارم، تمایل جنسی را به صور خاصی ممنوع و دیکته می‌کند بلکه سهواً تنوعی از امیال و هویت‌های جایگزین ایجاد نموده که به هیچ روی

تحمیلی نیستند مگر اینکه به طریقی به عنوان جایگزین (ضروری) تحمیل شوند. اگر ما نقد فوکویی به تابوی زنا با محارم را بسط دهیم، پس به نظر این تابو و میل اصیل به مادر/ پدر می‌تواند طوری تاریخی شوند که در برابر جهانشمولیت فرمول لکان مقاومت کند. تابو را باید هم ایجادکننده و تقویت کننده‌ی میل به مادر و پدر و هم جایگزین اجباری این میل دانست. بنابراین تصور یک تمایل جنسی "اصیل" که برای همیشه سرکوب و ممنوع شده است، محصول قانونی از کار در می‌آید که متعاقباً سبب ممنوعیت خود همین میل می‌شود. اگر مادر میل اصیل است و این برای طیف وسیعی از ساکنین خانواده‌های سرمایه داری متاخر به خوبی مصداق داشته باشد، پس این میلی است که در شرایط این زمینه‌ی فرهنگی هم تولید و هم ممنوع می‌شود. به عبارت دیگر، قانونی که این وصلت را ممنوع می‌سازد، همان قانونی است که آنرا فرامی‌خواند و دیگر ممکن نیست بتوان شکل سرکوبگر را از کارکرد مولد تابوی زنا با محارم حقوقی مجزا نمود.

مشخصاً نظریه روانکاوی همواره کارکرد مولد تابوی زنا با محارم را تشخیص داده است؛ این تابو همانچیزی است که میل دگرجنسگرا و هویت جنسیتی گسسته را ایجاد می‌کند. روانکاوی همچنین آشکار نموده که تابوی زنا با محارم همیشه به روش‌های مشخصی جنسیت و میل را تولید نمی‌کند.

نمونه‌ی عقده‌ی اودیپ سلبی موقعیتی است که در آن ممنوعیت زنا با محارم با والد جنس مخالف قوی‌تر است تا والد جنس موافق و والد ممنوع شده شخصیت تعیین هویت می‌شود. اما این نمونه چگونه در مفهوم تابوی زنا با محارم به مثابه امری هم مولد و هم قانونی می‌تواند بازتوصیف شود؟ میل به والد تابو شده که شخصیت تعیین هویت می‌گردد، با همین مکانیزم قدرت تولید و انکار می‌شود. اما به چه منظور؟ اگر تابوی زنا با محارم به تولید هویت‌های جنسیتی گسسته دست می‌زند و اگر این تولید نیازمند ممنوعیت و تجویز دگرجنسگرایی است، پس همجنسگرایی همچون میلی پدیدار می‌شود که باید تولید شود تا سرکوب شده باقی بماند. به عبارت دیگر، برای اینکه دگرجنسگرایی به عنوان یک شکل اجتماعی

مجزا حفظ شود، نیازمند یک درک قابل فهم از همجنسگرایی و نیز ممنوعیت این درک است تا آنرا به طور فرهنگی غیر قابل فهم ارائه دهد. در روانکاوای دوجنسگرایی و همجنسگرایی، سرشتهای لیبیدینال اولیه تصور می‌شوند و دگرجنسگرایی ساختاری است دشوار و مبتنی بر سرکوب تدریجی‌اش. با وجود اینکه به نظر این آموزه از امکان واژگون کننده برخوردار است، ساختار گفتمانی دوجنسگرایی و همجنسگرایی در ادبیات روانکاوای اکیدا ادعای پیشا فرهنگی بودن آنها را تکذیب می‌کنند. بحث از زبان سرشتهای دوجنسگرایی فوق نمونه‌ای از این دست است. ۴۸

دوجنسگرایی به قولی "بیرون" از امر نمادین و در خدمت و منبع واژگونی، در واقع ساختاری است در شرایط این گفتمانی متشکل، ساختاری از یک امر "بیرونی" و با اینهمه کاملا درونی، امکانی فراتر از فرهنگ نیست بلکه امکان فرهنگی پیوسته‌ای است که به عنوان امری غیرممکن، سرپیچی و بازتوصیف می‌شود. آنچه در شرایط شکل فرهنگی موجود، "ناندیشیدنی" و «ناگفتنی» باقی می‌ماند الزاما امری محروم از ماتریکس فهم پذیری نیست؛ برعکس، محروم نمی‌شود بلکه به حاشیه رانده می‌شود، امکانی فرهنگی است که ترسانده یا حداقل غیرمجاز خوانده می‌شود. (امر ممنوع دوجنسگرایی اولیه بیرون از گفتمان نیست بلکه در همان گفتمان ساخته شده و سپس به حاشیه رانده می‌شود - مترجم)

نداشتن رسمیت اجتماعی دگرجنسگرا به معنی از دست دادن یک هویت اجتماعی ممکن و شاید به دست آوردن هویت اجتماعی است که کمتر مجاز است. بنابراین "امر ناندیشیدنی" کاملا درون فرهنگ است، اما کاملا از فرهنگ مسلط محروم است. نظریه‌ای که دوجنسگرایی یا همجنسگرایی را امری "پیش" از فرهنگ تصور می‌کند و سپس این "پیشینی" بودن را منبعی از واژگونی پیشا گفتمانی قرار می‌دهد، شدیداً مانع امر واژگونی درون شرایط فرهنگی می‌شود یعنی به طور دوجانبه در عین دفاع از واژگونی بر علیه آن قرار می‌گیرد. همانطور که در مورد ژولیا کریستوا نشان خواهیم داد، واژگونی بنابراین حرکتی عبث می‌شود

و فقط به طریقه‌ای زیبایی‌شناسانه‌ی غیر واقعی که هرگز به دیگر کنش‌های فرهنگی قابل تفسیر نیست، مقبول می‌افتد.

در مورد تابوی زنا با محارم، لکان نشان می‌دهد که این میل (در تقابل با نیاز) از طریق همین قانون بنا می‌شود. موجودیت “فهم‌پذیری” در شرایط امر نمادین هم نیازمند نهادینه‌سازی میل است و هم عدم ارضای آن، یعنی نتیجه‌ی ضروری این سرکوب لذتِ اصیل و نیاز به بدن مادانه. این لذت کاملی که به میل در می‌آمیزد که هرگز نمی‌توان بدان دست یافت، خاطره‌ی است وصول ناپذیر از لذت پیش از قانون. برای لکان واضح است که این لذت پیش از قانون صرفاً تخیل می‌شود و در خیال‌های بی‌نهایت میل تکرار می‌شود. اما اینکه خیال، که خود ممنوعیت بازبایی لذتی اصیل است، ساختِ خیالِ “اصالتی” است که شاید با این وضعیت لیبیدینال لفظی مرتبط باشد و شاید هم نباشد، به چه معنی است؟ در واقع تاچه حد چنین مسئله‌ای در نظریه‌ی لکان قابل تشخیص است؟ آیا جایگزینی یا جانشینی است که تنها با امر اصیل شناخته می‌شود؟ در این مورد هرگز نمی‌تواند بازبایی و شناخته شود. این خاستگاه تعمق آمیز همیشه از موقعیتی معطوف به گذشته تعمق می‌شود که از این طریق به شکل یک ایده آل تصور می‌شود. تقدیس این ماورای لذت بخش از طریق مطالبه‌ی نظم نمادینی بنیان نهاده می‌شود که ماهیتاً تغییرناپذیر است. ۴۹ در واقع فرد باید درام امر نمادین از میل از نهاد اختلاف جنسی را اقتصادی معنایی خودبنیادی تعبیر کند که قدرت را با بی‌نشان گذاردن آنچه‌ی به دست می‌گیرد که هرگز می‌تواند یا نمی‌تواند به فهم‌پذیری فرهنگی در آید. ایجاد تمایز بین آنچه “پیشینی” است و آنچه «در زمان» فرهنگ است، از آغاز روشی برای محروم نمودن امکان‌های فرهنگی است. “نظم نمودها”، بنیان زمانی این استدلال، در همان حال که وابستگی روایی را با ارائه‌ی شکاف در سوژه و شکست‌اش در میل به چالش می‌کشاند، وابستگی را در سطح تفسیری زمانی بازنهاده می‌کند. (با ایجاد گسست میان وضعیت قبل از سرکوب و بعد از آن، این دو وضعیت به یکدیگر وابسته نیز می‌شوند - مترجم) در نتیجه، این راهبرد روایی، حول تمایز میان خاستگاه

وصول ناپذیر و "امر حاضر جایگزین شده‌ی ابدی" می‌چرخد، و تمامی تلاش‌ها را صرف واژگونی صرف بازیابی خاستگاهی می‌کند که به ناچار گذشته است.

فصل سوم کنش‌های تنانه واژگون کننده

سیاستهای تنانه ژولیا کریستوا

نظریه کریستوا در باب بعد نشانه‌شناسانه‌ی زبان، در ابتدا فروض لکانی را برای نشان دادن محدودیت‌های آن و ارائه‌ی نمونه‌ی زنانه‌ی خاصی از واژگونی قانون پدری در زبان به کار می‌گیرد. ۱ بر طبق نظر لکان، قانون پدری paternal law، تمامی دلالت‌های زبانی را پی‌ریزی می‌کند که “امر نمادین” خوانده می‌شود و اینچنین به اصل جهانشمول سازمان دهنده‌ی فرهنگ تبدیل می‌شود. این قانون از طریق سرکوب رانه‌های لیبیدینال اولیه از جمله وابستگی بنیادین کودک به بدن مادر، زبان معنادار و در نتیجه تجربه‌ی معنادار را ممکن می‌سازد. بنابراین امر نمادین با انکار ارتباط اولیه با بدن مادرانه میسر می‌شود. “سوزه‌ای” که در نتیجه‌ی این سرکوبی پدیدار می‌شود حامل یا شارح این قانون سرکوبگر می‌گردد. هرج و مرج لیبیدینال مربوط به وابستگی اولیه (به بدن مادر) اکنون به طور کامل تحت انقیاد عاملی یگانه در می‌آید که زبان توسط این قانون ساختار بندی می‌شود. متعاقباً این زبان جهان را با سرکوب معانی متکثر(معانی که همواره یادآور کثرت لیبیدینال رابطه اولیه با بدن مادراند) و جایگزینی آن با معانی یک شکل و گسسته ساختار بندی می‌کند.

کریستوا روایت لکانی را که معنای فرهنگی را مستلزم سرکوب رابطه‌ی اولیه با بدن مادر می‌داند، به چالش می‌کشاند. وی نشان می‌دهد “نشانه‌شناسی” بعدی از زبان است که با بدن مادرانه اولیه انگیخته شده که نه تنها فرضیه اولیه‌ی لکان را تکذیب می‌کند، بلکه منبع جاودانه‌ی واژگونی در امر نمادین به حساب می‌آید. نزد کریستوا، نشانه‌شناسی بیانگر کثرت لیبیدینال اصیل در خود شرایط فرهنگ یا دقیقتر در زبان شعری است که در آن معانی متکثر و گشودگی‌های معنایی مستولی هستند. در نتیجه زبان شعری بازبایی بدن مادرانه در حیطه‌ی زبان است، امری که از توانایی بالقوه‌ای برای از هم گسستن و جایگزینی قانون پدری دارد.

اما به رغم نقد وی از لکان، راهبرد کریستوا از واژگونی مورد تردید است. نظریه وی به استواری و بازتولید دقیقاً خود نظام پدری که او در پی واژگونی آنست، متکی است. اگرچه وی محدودیت‌های تلاش لکان را برای جهانشمول کردن قانون پدری در زبان نشان می‌دهد، با این وجود، وی تأکید می‌کند که نشانه‌شناسی به ناگزیر تابعی از امر نمادین است یعنی خصیصه نشانه‌شناسی در حیطه "سلسله مراتب مصون از سرپیچی" فرض می‌شود. اگر نشانه‌شناسی امکان واژگونی، جایگزینی یا گسست از قانون پدرانه را ترویج می‌کند، چه معنایی می‌تواند داشته باشد اگر امر نمادین همواره همزونی خود را بازتایید نماید؟

نقد ما از کریستوا با پرداختن به چندین گام استدلال کریستوا درباره نشانه‌شناسی به مثابه منبع موثر واژگونی دنبال می‌شود. اولاً، مشخص نیست که رابطه‌ی اولیه با بدن مادرانه که کریستوا و لکان هر دو می‌پذیرند، یک ساخت قابل دوام و ماندنی و یا حتی تجربه‌ای قابل شناخت با نظریه زبان شناسانه‌ی ایشان هست یا خیر. رانه‌های متکثری که مشخصه این نشانه‌شناسی است، اقتصاد لیبیدینال پیشا گفتمانی را شکل می‌دهد که برخی اوقات خود را در زبان نشان می‌دهد، اما در وضعیت هستی شناسانه‌ی پیشا زبانی باقی می‌ماند. بازنمود در زبان، بویژه در زبان شعری، این اقتصاد لیبیدینال پیشا گفتمانی، به مکان واژگونی فرهنگی مبدل می‌شود. مسئله‌ی دوم وقتی آشکار می‌شود که کریستوا بحث می‌کند که این منبع لیبیدینال واژگونی نمی‌تواند در شرایط فرهنگ حفظ شود، یعنی حضور تقویت شده‌ی آن در فرهنگ به جنون و بیماری روانی و از کارافتادن خود زندگی فرهنگی منتهی می‌شود. بنابراین کریستوا نشانه‌شناسی را به عنوان ایده آلی رهایی بخش، متناوباً فرض و انکار می‌کند. به هر جهت وی به ما می‌گوید که این نشانه‌شناسی بعدی از زبان است که مرتباً سرکوب می‌شود، وی همچنین تصدیق می‌کند که این نوع زبان هرگز به طور سازگار نمی‌تواند حفظ شود.

برای ارزیابی نظریه‌ی ظاهراً خود-شکست دهنده کریستوا، باید بپرسیم که چگونه این کثرت لیبیدینال در زبان بازنمود می‌شود و عمر موقتی آن در زبان مشروط به چیست؟ علاوه بر این، کریستوا بدن

مادر را حامل مجموعه‌ای از معانی می‌داند که نسبت به خود فرهنگ پیشینی است. وی بدین وسیله مفهوم فرهنگ به مثابه‌ی ساختاری پدری را حفظ کرده و مادرانگی را واقعیتی اساسا پیشا فرهنگی ارزیابی می‌کند. توصیفات طبیعت گرای وی از بدن مادرانه اکیدا مادرانگی را تجسد بخشیده و مانع تحلیل تغییر پذیری و ساختار فرهنگی آن می‌شود. با طرح این سؤال که آیا کثرت لیبیدینال پیشا گفتمانی امکان پذیر است یا خیر، همچنین ملاحظه خواهیم نمود که آنچه کریستوا مدعی کشف در بدن مادرانه‌ی پیشاگفتمانی است، خود ماحصل گفتمان تاریخی معین و نتیجه‌ی فرهنگ است تا علت اولیه و مخفی آن.

حتی اگر نظریه کریستوا در مورد رانه‌های اولیه را بپذیریم، مشخص نیست که تاثیرات واژگون کننده‌ی چنین رانه‌هایی بتواند بواسطه نشانه‌شناسی به کار رود و چیزی بیش از یک گسست موقتی ویی فایده در هژمونی قانون پدری باشد. من تلاش خواهیم نمود تا نشان دهم چگونه شکست راهبرد سیاسی وی تا حدی از برداشت‌های غیر انتقادی وی از نظریه‌ی رانه منتج می‌شود. علاوه بر این، با بررسی دقیق توصیفات وی از کارکرد نشانه‌شناسی در زبان، معلوم می‌شود که کریستوا قانون پدر را در سطح خود نشانه‌شناسی مجددا تثبیت می‌گرداند. در نهایت، به نظر کریستوا راهبردی را به ما ارائه می‌کند که هرگز نمی‌تواند به یک کنش سیاسی نیرومند مبدل شود. در قمست پایانی این بخش، روشی را برای بازاندیشی مجدد بر رابطه میان رانه، زبان و امتیاز پدرشاهی پیشنهاد خواهیم کرد که شاید راهبرد موثرتری برای واژگونی باشد.

توصیف کریستوا از نشانه‌شناسی با چند مسئله‌ی چالش برانگیز به پیش می‌رود. وی فرض می‌گیرد که رانه‌ها اهدافی پیش از ظهور خود در زبان دارند که زبان پیوسته این رانه‌ها را سرکوب یا تصعید می‌کند و اینکه چنین رانه‌هایی صرفا در آندست از بیان‌های زبانی بازنمود می‌یابند که مطابق آنچه گفته شد، ملزومات تکصدای دلالت در قلمروی نمادین را نقض می‌کنند. او به علاوه مدعی است که ظهور نابهنگام

رانه‌های متکثر در زبان گواهی است بر اینکه نشانه‌شناسی، این قلمروی معانی زبانی مجزا از امر نمادین، بازنمود زبان مادرانه در گفتار شعری است.

کریستوا پیش از این در "انقلاب در زبان شعری" (۱۹۷۴) بحث می‌کند که یک رابطه‌ی علی ضروری میان چندگونگی رانه‌ها و امکان‌های چندآوایی زبان شعری وجود دارد. برخلاف لکان، وی مدعی است که این زبان شعری مبتنی بر سرکوب رانه‌های اولیه نیست. برعکس، زبان شعری موقعیتی زبانی است که رانه‌ها را از اصطلاحات تک آوا و معمولی زبان جدا گشته و چندگونگی مطیع نشدنی آواها و معانی متکثر را آشکار می‌سازد. بدین طریق کریستوا با این ادعا که زبان شعری از کیفیت معنایی برخوردار است که از نقش تکصدا تبعیت نمی‌کند، معادله امر نمادین لکان برای تمامی معانی زبانی را به چالش می‌کشد. به همین طریق، وی بر تصویری از انرژی آزاد و غیر شهوانی صحنه می‌گذارد که خود را با کارکرد شعری در زبان نشان می‌دهد. برای مثال او ادعا می‌کند که "با امتزاج رانه‌ها در زبان، ... اقتصاد زبان شعری را خواهیم دید" و اینکه در این اقتصاد، "سوژه یکتا دیگر نمی‌تواند جایگاهی برای خود (ضمیر ارجاعی به سوژه عمداً مذكر به کار رفته است - مترجم) داشته باشد" ۲ این کارکرد شعری، کارکرد زبانی جداکننده و اجتناب‌کننده‌ای است که به انکسار و تکثیر معانی متمایل است؛ با تکثیر و نابودی دلالت تکصدا، چندگونگی رانه‌ها را نشان می‌دهد. از این رو، تاکید بر مجموعه‌ای شدیداً چندصدا و متفاوت از معانی به منزله انتقام رانه‌ها از قاعده‌ی امر نمادینی به نظر می‌آید که این امر نمادین متعاقباً بر سرکوبی آنها مبتنی است. کریستوا نشانه‌شناسی را تکثر بازنمود رانه‌ها در زبان، تعریف می‌کند. با وجود انرژی مصر و چندگونه‌ی رانه‌ها، کارکرد معنایی را از هم گسلانده می‌شود. بنابراین در این اثر اولیه، وی نشانه‌شناسی را کارکرد دلالتی... متصل به کیفیت فرآیند اولیه "تعریف می‌کند. ۳

در مقاله "میل در زبان" از یک مجموعه مقالات (۱۹۷۷) کریستوا تعریف خود از نشانه‌شناسی را با اصطلاحات روانکاوانه به طور کاملتر بنا می‌نهد. رانه‌های اولیه‌ای که امر نمادین آنها را سرکوب کرده و بعد

نشانه‌شناسی آنها را آشکار می‌کند اکنون (در این مقاله) رانه‌های مادرانه دانسته می‌شوند، نه صرفاً رانه‌هایی که به مادر متعلق‌اند، بلکه رانه‌هایی نیز که خصیصه آنها وابستگی بدن کودک (از هر دو جنس) به مادر است. به عبارت دیگر، “بدن مادرانه” یک رابطه‌ی پیوسته را بر می‌گزیند تا سوژه یا ابژه‌ی میل گسسته؛ در واقع، ژوئیسانس را بر می‌گزیند که مقدم بر میل و دوگانه‌ی سوژه / ابژه‌ی مفروض میل است. در حالیکه امر نمادین بر حذف و ردِ مادر مبتنی است، نشانه‌شناسی، از طریقِ ریتم، هم صدایی، لحن، آوا و تکرار، بدن مادرانه را در گفتار شعری بازیابی و ارائه می‌کند. حتی “اولین تقلید صداهای کودک‌کان” و “استعاره‌های زبانی در کلام بیمار روانی” باز نمودهای پیوستگی رابطه‌ی مادر- کودک و زمینه‌ای چندگونه از برانگیزش مقدم بر جدایی / فردیت‌سازی کودک و مادر هستند که به یکسان متحمل تابوی زنا‌ی با محارم می‌شوند. ۴ جدایی مادر و کودک حاصل از تابوی زنا‌ی با محارم، به طور زبان شناسانه به مثابه جدایی صدا از معنا ابراز می‌شود. به قول کریستوا، “یک آوا، به عنوان عنصری مجزا از معنا، به زبان به مثابه امر نمادین متعلق است. اما همین آوا مستلزم ریتم و تکرارهای آهنگین است؛ بدین طریق تمایل دارد از معنا مستقل شود تا خود را در یک سرشتِ نشانه‌شناسانه‌ی نزدیک به بدن رانه‌ی غریزی حفظ نماید” ۵

نشانه‌شناسی کریستوا نابودکننده و فرساینده‌ی امر نمادین توصیف می‌شود؛ گفته می‌شود نشانه‌شناسی یا “پیش” از معناست، مثلاً وقتی که کودک شروع به تلفظ کردن می‌کند، یا “پس” از معنا، مثلاً وقتی که بیماری روانی دیگر از واژگان برای دلالت استفاده نمی‌کند. اگر امر نمادین و نشانه‌شناسی دو کیفیت زبان دانسته می‌شوند و اگر نشانه‌شناسی عموماً با امر نمادین سرکوب می‌شود، پس زبان برای کریستوا نظامی دانسته می‌شود که در آن امر نمادین مسلط باقی می‌ماند جز زمانی که نشانه‌شناسی فرآیند معنایی آنرا با حذف، تکرار، آوای محض و تکثیر معنا از طریقِ تصاویر و استعاره‌های دلالتی نامحدود، از هم می‌گسلاند. زبان به صورت امر نمادین بر جدایی رابطه‌ی وابستگی مادرانه متکی است و بدین وسیله (زبان) انتزاعی (از مادیت زبان منتزع می‌شود) و تکصدا می‌شود؛ این امر در براهین صوری محض و کمی کاملاً

آشکار است. زبان به صورت نشانه‌شناسی، زبان در بازیابی شعری بدن مادرانه به کار گرفته می‌شود، مادیتی را توزیع می‌کند که در برابر تمامی دلالت‌های تکصدا و گسسته ایستادگی می‌کند. کریستوا می‌نویسد:

“در هر زبان شعری، زبان نه تنها در قید ریتم انجام می‌شود، برای مثال تاجایی پیش می‌رود که قواعد نحوی خاص یک زبان ملی را نقض کنند... بلکه همچنین در متون اخیر، این قیون نشانه‌شناسی (ریتم، تیمبرهای timbre آوایی در اثر سمبولیستی و همچنین سرشت ترسیمی بر روی صفحه) با حذف‌های نحوی بازنیافتنی همراه می‌شوند؛ سرهم بندی کردن مجدد یک مقوله‌ی نحوی حذف شده‌ی خاص (مفعول یا فعل) که معنای سخن را تصمیم پذیر می‌کند، غیرممکن است.” ۶

برای کریستوا، این تصمیم ناپذیری وجه غریزی در زبان و کارکرد گسیخته کننده آن محسوب می‌شود. بنابراین زبان شعری، به از هم پاشی سوژه‌ی دلالتی و پیوسته در اتصال اولیه با بدن مادرانه اشاره می‌کند:

“زبان به مثابه‌ی کارکرد نمادین، خود را به بهای سرکوب رانه غریزی و رابطه‌ی پیوسته با مادر شکل می‌دهد. در مقابل، سوژه‌ی چالش برانگیز و آشفته‌ی زبان شعری (برای او که واژه هرگز نشانه‌ای یگانه نیست) خود را به بهای فعال‌سازی مجدد این عنصر مادرانه، غریزی و سرکوب گشته حفظ می‌کند.” ۷

ارجاع کریستوا به سوژه‌ی زبان شعری کاملاً متناسب نیست، چرا که زبان شعری، سوژه را فرسوده و نابود می‌سازد، چرا که در اینجا سوژه سخنگو شریک در امر نمادین دانسته می‌شود. وی به تبعیت از لکان، ممنوعیت برعلیه زنا با محارم با مادر را به عنوان قانون بنیادین سوژه حفظ می‌کند، بنیادی که رابطه‌ی پیوسته با وابستگی مادرانه را شکسته و منفصل می‌کند. در فرآیند ایجاد سوژه، قانون منع کننده قلمروی

امر نمادین یا زبان را به مثابه نظامی از نشانه‌های دلالتی تکصدا ایجاد می‌کند. از این رو کریستوا نتیجه می‌گیرد که “زبان شعری به جهت سوژه-در-فرآیند مشکوک و چالش برانگیزش، می‌خواهد معادل با زبانی با محارم باشد” ۸ گسست زبان نمادین از قانون بنیادین خود، یا به عبارتی، ظهور گسیختگی در زبان از درون غریزه‌ی درونی خود، صرفاً طغیان چندگونگی لیبیدینال در زبان نیست؛ بلکه همچنین بر حالت بیرونی وابستگی به بدن مادرانه‌ی پیش از فردیت‌سازی اگو دلالت دارد. بنابراین زبان شعری همیشه نشانه بازگشت به قلمروی مادرانه است که امر مادرانه هم بر وابستگی لیبیدینال دلالت دارد و هم بر چندگونگی رانه‌ها.

کریستوا در “مادرانگی بر طبق نظر بلینی” اظهار می‌دارد از آنجا که بدن مادرانه حاکی از فقدان هویتی گسسته و ذاتی است، زبان شعری نزدیک به بیماری روانی است. و در مورد بیان نشانه‌شناسانه زنان در زبان، رجعت به مادرانگی حاکی از همجنسگرایی پیشا گفتمانی است که کریستوا آن را با جنون و بیماری روانی نیز همبسته می‌داند. گرچه کریستوا تصدیق می‌نماید که زبان شعری از لحاظ فرهنگی با مشارکت آن در امر نمادین و در نتیجه در هنجارهای ارتباط پذیرایی حمایت می‌شود، وی نمی‌تواند بپذیرد که همجنسگرایی به همین تجلی اجتماعی عاری از بیماری روانی تواناست. نکته کلیدی نگاه کریستوا از طبیعت جنون‌آمیز همجنسگرایی، با پذیرش او از این فرض ساختارگرا فهمیده می‌شود که دگرجنسگرایی هم حدود و ثغور بنیانگذاری امر نمادین است. از این رو نیروی عاطفی میل همجنسگرا بر طبق نظر کریستوا تنها از طریق جایگزینی‌هایی که در امر نمادین تضمین شده، دست یافتنی است مانند زبان شعری ویا زایش:

“زنان با زایش وارد تماس با مادر خود می‌شود؛ او می‌شود، او مادر خودش است؛ آنها تفاوت گذاری پیوسته همسان خود او هستند. بنابراین زن با زایش وجهه همجنسگرای مادرانگی را تحقق می‌بخشد که از این طریق یک زن درعین

حال که به حافظه‌ی غریزی خود نزدیک تر و بیماری روانی‌اش آشکار تر است و به تبع غافل تر از امر اجتماعی و قیود امر نمادین است" ۹

بر طبق نظر کریستوا، عمل زایش در برقراری مجدد رابطه‌ی پیوسته‌ی پیش از فردیت‌سازی موفقیت‌آمیز نیست چرا که کودک مداوماً از ممنوعیت زنا با محارم رنج برده و همچون هویتی گسسته مجزا می‌شود.

در مورد جدایی مادر از فرزند دختر، نتیجه برای هر دو مالیخولیاست، چرا که جدایی هرگز کامل نمی‌شود.

برخلاف اندوه یا سوگواری، که در آن جدایی تشخیص داده می‌شود و لیبیدوی دلبسته به ابژه‌ی اصیل به طور موفقیت‌آمیز با ابژه‌ی جدیدی جایگزین می‌شود، مالیخولیا ناتوانی از محزون شدن است که امر از دسته رفته به سادگی درونی می‌شود و بدین طریق از آن اجتناب می‌شود. بدن مادرانه به جای الصاق سلبی به بدن همچون یک نفی، درونی می‌شود؛ به گونه‌ای که هویت دختر خود نوعی از دست دادن و محرومیت یا فقدان می‌شود.

پس بیماری روانی و جنون منتسب به همجنسگرایی، به تمامی عبارتست از گسست کامل از قانون پدری و بنیان گذاری اگوی زنانه با وجود بی اتکایی‌اش در واکنش مالیخولیایی جدایی از بدن مادرانه. از این رو، به زعم کریستوا، همجنسگرایی زنانه ظهور بیماری روانی و جنون در فرهنگ است:

“منظر همجنسگرا—مادرانه یک چرخش سریع واژگان، غیاب کامل معنا و مشاهده است؛ احساس، جایگزینی، ریتم، صدا، جرقه، و پیوستگی‌های خیالی به بدن مادرانه همچون پرده‌ای در مقابل گودال است... برای زنان بهشت گمشده‌ای اما به نظر دم دست است.” ۱۰

با این وجود، برای زنان، همجنسگرایی گذشته از زایمان تنها در زبان شعری باز نمود می‌یابد و این در حقیقت تنها شکل نشانه شناسانه‌ای است که می‌تواند در شرایط امر نمادین تقویت شود. پس، نزد کریستوا، همجنسگرایی آشکار نمی‌تواند فعالیتی فرهنگی قابل تحمل باشد چرا که می‌خواهد به روشی بی‌واسطه از تابوی زنا با محارم گسست کند. پس چرا اینگونه است؟

کریستوا این فرض را که فرهنگ معادل با امر نمادین است می‌پذیرد و اینکه امر نمادین کاملا مشمول "قانون پدر" می‌شود و اینکه روش فعالیت غیر جنون‌آمیز تا حدی مستلزم شراکت در امر نمادین‌اند. پس وظیفه‌ی راهبردی او، نه جایگزین امر نمادین با نشانه‌شناسی است و نه ایجاد نشانه‌شناسی به مثابه یک امکان فرهنگی همورد، بلکه بیشتر معتبر نمودن این تجربیات (نشانه شناسانه) در امر نمادین است که اجازه‌ی باز نمود مرزهایی را می‌دهد که امر نمادین را از نشانه‌شناسی مجزا می‌کند. درست همانطور که زایش، سائقه عاطفی رانه‌های غریزی برای مقاصد غایت‌شناسی اجتماعی دانسته می‌شود، محصول شعری نیز جایگاهی تصور می‌شود که در آن شکاف میان غریزه و بازنمایی به شکل قابل ارتباط فرهنگی موجودیت می‌یابد:

“سخنگو به این محدودیت که لازمه اجتماعی بودن است فقط به خاطر کنش گفتمانی خاصی که “هنر” نامیده می‌شود می‌رسد. یک زن نیز (خصوصا در جامعه‌ی ما) از طریق شکل غریب نمادپردازی منشعب (آستانه‌ی زبان و رانه غریزی، آستانه‌ی امر نمادین و نشانه‌شناسی) عمل زایش بدان دست می‌یابد ۱۱

از این رو، نزد کریستوا شعر و زایمان بیانگر کنش برتر در فرهنگ تجویز شده‌ی پدری است که تنها تجربه‌های غیر جنون‌آمیز از این چندگونگی و وابستگی متعلق به قلمروی مادران‌اند که آنها را مجاز می‌شمارد. این کنش‌های شعری، چندگونگی غریزی را آشکار می‌سازد که متعاقبا نشانگر بنیان سرکوب

شده‌ی امر نمادین‌اند و با برتری دلالتگر تکصدا مبارزه نموده و خودمختاری سوژه که مبنای ضروری برای دلالت کردن قرار می‌گیرد را از بین می‌برد. چندگونگی رانه‌ها به صورت فرهنگی به مثابه یک راهبرد واژگون‌کننده‌ی جایگزین عمل می‌کند که با رها نمودن کثرت سرکوب شده‌ی درون خود زبان، برتری قانون پدری را از خود بیرون می‌راند. درست از آنرو که این چندگونگی غریزی می‌بایست در و از طریق قانون پدری از نو عرضه شود، قادر نیست کلیتِ تابوی زنا‌ی با محارم را به مبارزه بطلبد، بلکه باید در شکننده‌ترین مناطق امر نمادین باقی بماند. پس کنش‌های شعری-مادرانگی جایگزینی قانون پدرانه، با اطاعت از مقررات نحوی، همیشه بدون هیچ اتکالی در کمند همین قانون باقی می‌مانند. در نتیجه سرپیچی همه جانبه از امر نمادین غیر ممکن می‌شود و برای کریستوا گفتمان "رهایی بخش"، مطرح نیست. در بهترین حالت، واژگونی‌ها و جایگزینی‌های تاکتیکی از قانون وجود خواهند داشت که فروض خودبنیاد قانون را به چالش می‌کشانند. اما باردیگر کریستوا به طور جدی این فرض ساختارگرا که قانون ممنوع‌کننده پدری برای فرهنگ بنیادین است را به چالش نمی‌کشاند. از این رو، واژگونی فرهنگ مجاز پدری نمی‌تواند از نسخه دیگری از فرهنگ بیرون آید بلکه فقط از بطن سرکوب شده‌ی خود فرهنگ، از چندگونگی رانه‌هایی که بنیادهای پنهان فرهنگ را شکل می‌دهند می‌تواند منتج شود.

این ارتباط میان رانه‌های چندگونه و قانون پدری دیدگاهی به غایت مسئله برانگیز از بیماری روانی ایجاد می‌کند. از یک طرف، همجنسگرایی زنا‌ه را کنش فرهنگی نامفهوم و ذاتا روان پریشانه به حساب می‌آورد؛ از طرف دیگر مادرانگی را دفاعی اجباری برعلیه هرج و مرج لیبیدینال اختیاری می‌کند. اگرچه کریستوا هیچکدام را صریحا ادعا نمی‌کند، اما هر دو مفهوم از دیدگاه او درباره‌ی قانون، زبان و رانه‌ها نتیجه گرفته می‌شود. در نظر داشته باشد که نزد کریستوا، زبان شعری با نزدیکی همیشگی با بیماری روانی و جنون است که تابوی زنا‌ی با محارم را نقض می‌کند. زبان شعری به عنوان بازگشت به بدن مادرانه و فردیت زدایی پیوسته‌ی آگو، وقتی توسط زنان ادا شود، تهدیدکننده می‌گردد. پس امر شاعرانه، نه تنها

تابوی زنا با محارم که تابوی همجنسگرایی را نیز به چالش می‌کشد. بنابراین زبان شعری برای زنان، هم جایگزین وابستگی مادرانه است و هم از آنجا که یک وابستگی لیبدینال است، جایگزین همجنسگرایی است. نزد کریستوا، نیروی عاطفی بی واسطه میل همجنسگرای زنانه به طرز مبهمی به بیماری روانی منتهی می‌شود. از این رو فرد می‌تواند این میل را تنها از طریق مجموعه‌ای از جایگزینی‌ها، ارضا نماید: با الحاق هویت مادرانه یعنی مادر شدن خود فرد- یا از طریق زبان شعری که چندگونگی رانه‌ها را که مشخصه وابستگی مادرانه است، بازنمایی می‌کند. مادرانگی و زبان شعری، هر دو به عنوان جایگزینی‌های مجاز اجتماعی و غیر جنون‌آمیز برای میل همجنسگرا، تجربیات مالیخولیایی را برای زنان منحصرأ با فرهنگ‌پذیری در دگرجنسگرایی شکل می‌دهند. شاعر- مادر دگرجنسگرا مداوماً به جایگزینی پایان‌ناپذیر سائقه عاطفی همجنسگرا تن می‌دهد. پس، بر طبق نظر کریستوا، مصرف این میل می‌خواهد منجر به حل جنون‌آمیز هویت شود- یعنی این فرض که برای زنان دگرجنسگرایی و منیت ذاتی همیشه در پیوند با یکدیگراند.

موقعیت تجربه لزبین را چونان جایگاه فقدان - منیت بازگشت‌ناپذیر چگونه درک کنیم؟

کریستوا آشکارا دگرجنسگرایی را پیش‌نیاز خویشاوندی و فرهنگ در نظر می‌گیرد. در نتیجه وی تجربه لزبین را همچون جایگزینی جنون‌آمیز برای پذیرش قوانین مجاز پدری می‌داند. بنابراین چرا لزبینیسم به مانند بیماری روانی شکل می‌گیرد؟ از چه منظر فرهنگی لزبینیسم جایگاه امتزاج، منیت- فقدان و بیماری روانی است؟

با قرار دادن لزبینیسم به عنوان یک "دیگری" برای فرهنگ، و توصیف گفتار لزبینیسم را "چرخش-واژگان" جنون‌آمیز توصیف کردن، کریستوا تمایل جنسی لزبین را ذاتاً امری مبهم و نامفهوم معرفی می‌کند.

این برکناری و تقلیل تاکتیکی تجربه لزبین که به نام قانون انجام می‌یابد، کریستوا را در مسیر برتری دگرجنسگرا - پدرانۀ قرار می‌دهد. قانون پدری که او را از این ناسازگاری بنیادین حفظ می‌کند، دقیقاً همان مکانیزمی است که لزبینیسم را به عنوان جایگاه غیرعقلانی تولید می‌کند. این توصیف از تجربه‌ی لزبین از بیرون (لزبینیسم) انجام یافته و برای ما بیشتر نشانگر خیالاتی است که یک فرهنگ دگرجنسگرای بیمناک (از لزبینیسم) تولید می‌کند که بیشتر از خود در مقابل امکان‌های همجنسگرایانه‌ی خود دفاع می‌کند تا در برابر تجربه لزبین.

کریستوا با این ادعا که لزبینیسم حاصل فقدان منیت است، ظاهراً حقیقتی روانکاوانه را درباره‌ی ضرورت سرکوبی برای فردیت‌سازی ایراد می‌کند. بنابراین ترس از بازگشت به همجنسگرایی، تماماً ترس از دست دادن برتری و تضمین فرهنگی است. اگرچه کریستوا مدعی است که این فقدان جایگاهی پیش از فرهنگ دارد، هیچ دلیلی ندارد که آنرا به عنوان یک شکل فرهنگی جدید و تصدیق نشده ندانیم. به بیان دیگر، کریستوا ترجیح می‌دهد تجربه‌ی لزبین را یک وضعیت لیبیدینال پسرورنده پیش از فرهنگ پذیری‌اش توضیح دهد تا اینکه مبارزهای را بپذیرد که لزبینیسم با دیدگاه محدود او از قوانین فرهنگی مجاز پدرانۀ دارد. آیا ترس رمزگذاری شده در ساختار "لزبین به مثابه امری روانی" نتیجه‌ی سرکوب ضرورتاً توسعه بخش است یا بلکه ترس از دست دادن مشروعیت فرهنگی و در نتیجه ترس از قرار گرفتن در وضعیتی است که بیرون و پیش از فرهنگ نیست بلکه بیرون از مشروعیت فرهنگی است یعنی در فرهنگ اما غیر قانونی؟

کریستوا هر دو بدن مادرانه و تجربه‌ی لزبین را از موقعیت دگرجنسگرایی مجاز توصیف می‌کند که نمی‌تواند ترس خود برای از دست دادن این مجوز و تصویب را تصدیق نماید. تجسد وی از قانون پدری نه تنها همجنسگرایی زنانه بلکه معانی و امکان‌های متنوع مادرانگی را به مثابه‌ی کنشی فرهنگی رد می‌کند. اما واژگونی فرهنگی نگرانی واقعی کریستوا نیست چرا که واژگونی فرهنگ هنگام شکل گرفتن به ناچار از

زیر پوست فرهنگ بیرون می‌آید و به ناگزیر دوباره به آنجا باز میگردد. اگرچه نشانه‌شناسی یک امکان زبانی است که از قانون پدرانه می‌گریزد اما به ناچار درون یا زیر قلمروی این قانون باقی می‌ماند. از این رو زبان شعری ولذات زایش موجب جایگزینی‌های موضعی و داخلی قانون پدری می‌شوند، واژگونی‌های موقتی که نهایتاً تسلیم همانچیزی می‌شوند که در آغاز از آن تمرد نمودند. کریستوا با احاله منبع واژگونی به جایی بیرون از خود فرهنگ مانع امکان واژگونی به عنوان کنشی فرهنگی قابل تحقق و موثر می‌شود. لذت پشت قانون پدری تنها با امکان ناپذیری چاره ناپذیر آن قابل تصور است.

نظریه کریستوا درباره این واژگونی عقیم بر دیدگاه مسئله برانگیز وی از ارتباط میان رانه‌ها، زبان و قانون مبتنی است. فرض بدیهی او از تکثر واژگونی رانه‌ها مشکلات سیاسی و معرفت‌شناسانه‌ای را پیش می‌کشد. در وهله اول، اگر این رانه‌ها تنها در زبان یا اشکال فرهنگی بازنمود می‌شوند که پیشتر همچون امر نمادین تعیین یافته‌اند، پس چگونه می‌توانیم بر وضعیت هستی‌شناسانه‌ی پیشا نمادین این رانه‌ها تفحص نماییم؟ کریستوا اظهار می‌دارد که زبان شعری این رانه‌ها را در کثرت بنیادین شان در دسترس ما قرار می‌دهد. اما این جواب کاملاً رضایت بخش نیست. از آنجایی که گفته می‌شود زبان شعری به وجود پیشینی این رانه‌های متکثر متکی است پس ما نمی‌توانیم با یک استدلال دوری، موجودیت فرضی این رانه‌ها را با مراجعه به زبان شعری تصدیق نماییم. اگر برای موجودیت یافتن زبان، اول باید رانه‌ها سرکوب شوند، و اگر ما تنها معنا را به آنچه که در زبان قابل عرضه است می‌توانیم نسبت دهیم، پس نسبت دادن معنا به رانه‌های پیش از ظهور در زبان غیرممکن است. به همین نحو، نسبت دادن علیت به رانه‌هایی که با دگرگونی خود به زبان یاری می‌رسانند و به وسیله آنها زبان قابل تشریح می‌شود، نمی‌تواند در محدوده‌ی خود زبان به طرز معقولی انجام شود.

به عبارت دیگر، ما رانه‌ها را تنها از طریق معلول‌هایشان به عنوان “علت” می‌شناسیم، و به همین خاطر هیچ دلیلی برای تشخیص رانه‌ها با معلول‌هایشان نداریم. پس یا باید بپذیریم که (الف) رانه‌ها و بازنمودهایشان هم حدود و ثغور یکدیگرند یا (ب) بازنمودها پیش از خود رانه‌ها وجود دارند.

نشان خواهیم داد که این شق (ب)، قابل ملاحظه است چرا که می‌توان دریافت آیا ابژه‌ی غریزی و نهادین‌گفتمان کریستوا ساختاری از خود گفتمان نیست؟ و چه بنیانی برای فرض این ابژه‌ی، این زمینه‌ی متکثر، و امری پیش از دلالت داریم؟ اگر زبان شعری باید در امر نمادین شرکت جوید تا بتواند از لحاظ فرهنگی قابل ارتباط باشد و اگر متون نظری خود کریستوا حاکی از امر نمادین‌اند پس در کجا می‌توانیم یک امر بیرونی متقاعد کننده‌ای برای این قلمرو بیابیم؟ فرض وی از وجود تکثر جسمانی پیشا گفتمانی به کلی چالش برانگیز تر می‌شود وقتی در بابیم که رانه‌های مادرانه خود بخشی از “تقدیر بیولوژیکی” تصور می‌شوند و خود بازنمودهایی از “علیتی غیر پدرانه، غیر نمادین” هستند. ۱۲ این علیت غیر پدرانه و پیشا نمادین برای کریستوا نشانه‌شناسی، علیتی مادرانه، یا دقیقتر مفهومی غایت شناسانه از غرایز مادری است:

“اجبار مادی، تشنج حافظه متعلق به گونه‌هایی که یا به یکدیگر متصل‌اند و یا برای همیشه از یکدیگر جدا می‌شوند، مجموعه‌هایی از نشان‌هایی که هیچ معنایی جز بازگشت ابدی چرخه‌ی بیولوژیکی زندگی — مرگ ندارند. چگونه می‌توان این حافظه‌ی پیشا زبانی و غیر قابل عرضه را به سخن در آورد؟ سیالیت هراکلیتوس، اتم‌های اپیکور، ذرات چرخان حروفیون، تصوف هندی و عربی، یا طراحی‌ها منقوط بیماران روانی تماما به نظر استعاره‌هایی بهتر از نظریه وجود، لوگوس و قوانین آن است” ۱۳

در اینجا، بدن سرکوب شده‌ی مادرانه، نه تنها جایگاه رانه‌های متکثر است بلکه حامل غایت‌شناسی بیولوژیکی نیز می‌باشد، امری که به نظر در مراحل اولیه‌ی فلسفه غرب، در باورها و کنش‌های دینی غیر

غربی، در بازنمایی‌های زیبایی‌شناسی بیماران روانی و موقعیت‌های شبیه آن و و حتی در آثار هنری آوانگارد مشهود است. اما چرا ما فرض کنیم که این بیان‌های متعدد فرهنگی بازمودی از اصل همسان چندگونگی مادرانه‌اند؟ کریستوا به سادگی این موارد فرهنگی را تابع یک اصل می‌گرداند. در نتیجه، نشانه‌شناسی نمایانگر هر کوشش فرهنگی برای جایگزینی با لوگوس است (که به طور غریبی وی لوگوس را در مقابل سیالیت هراکلیتوس قرار می‌دهد)، که در اینجا لوگوس نمایانگر داللتگر تک آوا و قانون هویت است. تقابل بین امر نشانه‌شناسی و امر نمادین در اینجا به نزاعی متفاوتی میان اصل کثرت که از مسئولیت عدم تناقض می‌گریزد و اصل وحدت که مبتنی بر سرکوب این کثرت است، فروکاسته می‌شود. به طرز غریبی خود همین اصل کثرت که کریستوا در همه جا از آن حمایت می‌کند، در بسیاری از موارد به همان طریق اصل هویت عمل می‌کند. به خاطر داشته باشید که در این روش تمامی رفتار چیزهای “بدوی” و “شرقی” کلا تابعی از اصل بدن مادرانه می‌شود. مسلماً، توصیف وی نه تنها اتهام شرق‌شناسی را گواهی می‌دهد بلکه این مسئله‌ی مهم را پیش می‌کشد که آیا، به طعنه، کثرت خود بدل به یک داللتگر واحد و تکصدا نشده است؟

انتساب یک فرض غایت شناسانه به رانه‌های مادرانه‌ی پیش از تشکیل شان در زبان یا فرهنگ، مشکلاتی را نیز درباره برنامه‌ی سیاسی کریستوا پیش می‌کشد. اگرچه او آشکارا پتانسیلی واژگون‌کننده و ویرانگرانه در تجلیات نشانه‌شناسی می‌بیند که با هژمونی قانون پدری مبارزه می‌کند. اما معلوم نیست که این واژگونی دقیقاً چه چیزی را شامل می‌شود. اگر قانون به بنیانی ساختگی متکی است که قلمروی بدن سرکوب شده مادرانه در زیر آن در کمین است، در شرایط فرهنگ به مثابه نتیجه این آشکارسازی (بدن مادرانه) چه گزینه‌های فرهنگی معینی پدیدار می‌شود؟ علی‌الظاهر، کثرت مرتبط با اقتصاد لیبیدینال مادرانه توان متفرق ساختن تکصدایی داللتگر پدرانه را دارد و به ظاهر امکان بیان‌های فرهنگی دیگری را بازمی‌گشاید که دیگر مقید به اصل عدم تناقض نیستند. اما آیا این فعالیت ویرانگرانه سرآغاز زمینه‌ای از

دلالت‌هاست یا نمایانگر قدمت بیولوژیکی که مطابق علیتی "پیشا پدران" و طبیعی عمل می‌کند؟ اگر کریستوا به شق اول معتقد است (که نیست)، پس وی علاقه مند به جایگزینی قانون پدران با زمینه‌ای متکثر از امکان‌های فرهنگی است. اما در عوض، وی بازگشت به اصل چندگونگی مادرانه را توصیه می‌کند که مفهومی بسته و چندگونگی محدود به غایتی خطی و تکصداست.

کریستوا میل به زاییدن را میل گونه‌ها می‌داند، بخشی از رانه لیبیدینال مونث کهن و اشتراکی که شامل واقعیت متافیزیک چرخشی است. در اینجا کریستوا مادرانگی را تجسم بخشیده و سپس این تجسم را به عنوان پتانسیل ویرانگرانه‌ی نشانه‌شاسی ترویج می‌کند. در نتیجه قانون پدری که بنیان دلالت تکصدا دانسته می‌شود با دلالتگری به همان اندازه تکصدا یعنی اصل بدن مادرانه جایگزین می‌شود که در غایت‌اش صرف نظر از ظواهر چندگونه‌اش قائم به ذات باقی می‌ماند. از آنجاییکه کریستوا این گریزه‌ی مادرانه را همچون موقعیت هستی‌شناسانه‌ی پیش از قانون پدری تصور می‌کند، نمی‌تواند راهی بیابد که در آن خودِ قانون علت همان میلی باشد که گفته می‌شود آنرا سرکوب می‌کند. به جای آشکارسازی علتی پیشا پدری، این امیال باید زایش را کنشی اجتماعی بداند که توسط ملزومات خویشاوندی ضرورت یافته و تکرار می‌شود. کریستوا تحلیل لوی استروس در باب معاوضه‌ی زنان به عنوان پیش‌نیازی برای تحکیم میثاق‌های خویشاوندی را می‌پذیرد. با این وجود، وی به جای اینکه آنرا مکانیزم ساختار فرهنگی اجباری بر بدن مونث به مثابه بدنی مادرانه بداند، این معاوضه را موردی فرهنگی می‌داند که در آن بدن مادرانه سرکوب می‌شود. در واقع، معاوضه‌ی زنان را می‌توان تحمیل وظیفه‌ی اجباری بدنهای زنان برای تولید مثل دانست. بر طبق خوانش گایل رابین از لوی استروس، خویشاوندی "حجاری... تمایل جنسی" به گونه‌ای است که میل به زایش نتیجه‌ی کنش‌های اجتماعی است که چنین امیالی را جهت فرجام‌های تناسلی شان تولید کرده و ضروری می‌سازد. ۱۴

پس کریستوا چه بنیانی برای انتساب غایت‌شناسی مادرانه به بدن زنانه، پیش از ظهور آن در فرهنگ، دارد؟ طرح مسئله بدین صورت، پیشتر به چالش کشاندن تمایز بین امر نمادین و امر نشانه‌شناسی است و او بر طبق همین تمایز بدن مادرانه را مفهوم پردازی می‌کند. بدن مادرانه در دلالت اصل‌اش به زعم کریستوا، پیش از امر دلالت است؛ از این رو، در چارچوب او ملاحظه‌ی بدن مادرانه به صورت یک دلالت و در معرض تغییر پذیری فرهنگی امکان ناپذیر می‌شود. استدلال وی آشکار می‌سازد که رانه‌های مادرانه شامل آن فرایندهای اولیه‌ای می‌شوند که زبان به ناگزیر آنها را سرکوب یا تصعید می‌کند. اما شاید استدلال او می‌توانست در چارچوبی حتی محصورتر نیز از نو طرح ریزی شود: چه صورت بندی فرهنگی از زبان، و در واقع از گفتمان، و به چه منظور تراپ‌های (بیانات تمثیلی) کثرت پیشا گفتمانی لیبیدینال را تولید می‌کند؟

کریستوا با محدود نمودن قانون پدری به کارکردی سرکوبگر و منع کننده، از درک مکانیزم‌های پدرانه که قانون بوسیله‌ی آن خود را تولید می‌کند، ناتوان می‌ماند. این قانون که گفته می‌شود امر نشانه‌شناسی را سرکوب می‌کند شاید اصلاً حاکم بر خود نشانه‌شناسی باشد در نتیجه آنچه «غریزه‌ی مادرانه» پذیرفته می‌شود، شاید یک میل فرهنگی ساختگی باشد که با واژگانی طبیعت گرایانه تفسیر می‌شود. و اگر این میل مطابق قانون خویشاوندی که نیازمند تولید و بازتولید میل دگرجنگسگرا است، ساخته می‌شود، پس واژگان طبیعت گرایانه موثر سبب نامرئی شدن «قانون پدرانه» می‌شوند. پس آنچه برای کریستوا علتی پیشا پدرانه است، در واقع علتی پدرانه تحت نقاب علت مجزا و طبیعی مادرانه، از کار در خواهد آمد.

شکل‌دهی بدن مادرانه و غایت‌شناسی غرایز آن به مثابه اصل متافیزیکی مداوم و قائم به ذات - (قدمتی از ساختار بیولوژیکی اشتراکی و خاص جنسی) مبتنی بر مفهومی تکصدا از جنس مونث است. و این جنس که هم خاستگاه و هم علت تصور می‌شود، شکل یک اصل زاینده‌گی محض را به خود می‌گیرد. در

واقع نزد کریستوا زایش با خود شعر معادل می‌شود، فعالیتی که در “ضیافت” افلاطون عملی هم شاعرانه و هم زاینده عنوان شد. ۱۵ اما آیا زاینده‌گی مونث، واقعا علتی بی علت است و روایتی را می‌آغازد که تمامی بشریت را تحت انقیاد تابوی زنا با محارم و زبان در می‌آورد؟ آیا همانطور که کریستوا می‌گوید علتی پیشا پدرانهای بر اقتصاد زنانه‌ی اولیه‌ی از معنا و لذت دلالت دارد؟ آیا می‌توانیم این ترتیبِ علتی را واژگون نموده و این اقتصاد نشانه‌شناسی را محصول یک گفتمان پیشینی بدانیم؟

در فصل آخر جلد اول تاریخ تمایل جنسی، میشل فوکو بر کاربردِ مقوله‌ی جنس به عنوان “اصل علی و یگانه ساختگی” هشدار می‌دهد و نشان می‌دهد که مقوله‌ی ساختگی جنس، موجب واژگونی روابط علی به گونه‌ای می‌شود که “جنس” علت ساختار و معنای میل دانسته شود:

“مفهوم “جنس”، گروه بندی عناصر آناتومیکی، کارکردهای بیولوژیکی، رفتارها، احساسات و لذات را در یک وحدت ساختگی ممکن ساخت و استفاده از این وحدانیت ساختگی را به منزله‌ی اصل علی و معنایی همه جایی و فراگیر فراهم می‌آورد: بنابراین جنس قادر گشت تا همچون دالی واحد و مدلولی جهانشمول عمل کند” ۱۶

نزد فوکو بدن به هیچ روی پیش از تعیین در گفتمان جنسی نمی‌شود. گفتمانی که از طریق آن بدن با ایده‌ی جنس طبیعی و ماهوی می‌شود. بدن معنا را در گفتمان تنها در زمینه‌ی روابط قدرت به دست می‌آورد. تمایل جنسی یک سازمان دهی تاریخی خاص قدرت، بدنها، گفتمانها و احساسات است. بدین نحو تمایل جنسی برای فوکو تولید جنسیت به منزله مفهومی ساختگی دانسته می‌شود که روابط قدرت موجود آن را بسط داده و می‌پوشاند.

چارچوب فوکو روشی برای حل برخی از مشکلات سیاسی و معرفت شناسانه‌ای که از دیدگاه کریستوا درباره بدن زنانه منتج می‌شود، ارائه می‌دهد. ما می‌توانیم ادعای کریستوا بر وجود “علتی پیشا

پدرانه را "را بنیادا واژگونه بفهمیم. در حالیکه کریستوا بدن مادرانه را پیش از گفتمان قرار می‌دهد که نیروی علی خود را به ساختارِ رانه‌ها اعمال کند، فوکو بی تردید نشان خواهد داد که تولید گفتمانی بدن مادرانه، همچون وضعیتی پیشا گفتمانی، تاکتیکی است برای تقویت خویشتن و پنهان‌سازی آن روابط خاص قدرتی که توسط آن بیان تمثیلی (تراپ) بدن مادرانه تولید می‌شود. تحت این شرایط، دیگر بدن مادرانه بنیان پنهانی تمامی دلالت‌ها و علت خاموش تمامی فرهنگ‌ها دانسته نمی‌شود. بلکه، معلول یا نتیجه‌ی نظامی از تمایل جنسی دانسته می‌شود که در آن بدن زنانه باید مادرانگی و زایش را جوهر منیت و قانون میل‌اش بپندارد.

اگر چارچوب (نظری) فوکو را بپذیریم، مجبور می‌شویم اقتصاد لیبیدینال مادرانه را محصول سازمان دهی تاریخی به خصوصی از تمایل جنسی بازتوصیف نماییم. به علاوه، گفتمان تمایل جنسی، که خود با روابط قدرت اشباع شده است، بنیان راستین بیان تمثیلی (تراپ) بدن مادرانه‌ی پیشا گفتمانی می‌گردد. فرمول بندی کریستوا به کل متحمل واژگونی می‌شود: امر نمادین و نشانه‌شناسی دیگر ابعاد زبانی منتج از سرکوب یا بازنمایی اقتصاد بدن مادرانه تفسیر نمی‌شوند. در عوض همین اقتصاد، تجسمی دانسته می‌شود که نهادِ مادرانگی را همچون امری اجباری برای زنان هم بسط می‌دهد و هم پنهان می‌سازد. در واقع، وقتی امیالی که این نهاد مادرانگی را حفظ می‌کنند رانه‌هایی پیشافرنگی و پیشا پدرانه سنجیده شوند، پس نهاد، مشروعیتی همیشگی در ساختارهای ثابت بدن مونث کسب می‌کند. به وضوح این قانون پدری که نیازمند و تضمین کننده‌ی آنست که بدن مونث مقدماتا با کارکرد تناسلی‌اش توصیف شود، بر این بدن همچون ضرورتی طبیعی نقش بسته می‌شود. کریستوا با حفظ قانون مادرانگی و ضروری بیولوژیکی به عنوان یک عملکرد واژگون کننده‌ی پیش از قانون پدرانه، به تولید نظام مند ناپدیدِ قانون پدرانه و در نتیجه توهم ناگزیری آن یاری می‌رساند.

از آنجا که کریستوا خود را به تصور منحصر ممنوع کننده‌ی قانون پدری محدود می‌کند، از درک روش‌هایی که قانون پدری امیال خاص خود را به شکل رانه‌های طبیعی تولید می‌کند، ناتوان می‌ماند. بدن زنانه‌ای که او در پی ابراز آن بر می‌آید، خود ساختاری است که بوسیله‌ی همین قانونی تولید می‌شود که تصور می‌رود این بدن زنانه را از بین برده است. این نقد از تصور کریستوا از قانون پدری به هیچ روی موضع گیری کلی او را که فرهنگ یا امر نمادین بر انکار بدن زنانه مبتنی است، باطل نمی‌سازد. با این وجود می‌خواهم اشاره نمایم که هر نظریه‌ای که مدعی شود دلالت متکی بر انکار و سرکوب بدن زنانه است باید در نظر گیرد که آیا زنانگی واقعا بیرون از هنجارهای فرهنگی است که توسط آنها سرکوب می‌شود؟ به عبارت دیگر، بر اساس تعبیر من، سرکوب زنانه بدین نیاز ندارد که عامل سرکوب و ابژه‌ی سرکوب به طور هستی شناسانه از هم مجزا باشند. در واقع سرکوب می‌تواند تولید ابژه برای انکار ابژه دانسته شود. این نوع تولید می‌تواند با تشریح خود فعل و عاملیت سرکوب صورت گیرد. همانطور که فوکو آشکار می‌سازد، اقدام متناقض نما و فرهنگی مکانیزم سرکوب هم منع کننده و هم سازنده‌ی و خصوصا مسئله "آزادسازی" را شدیداً حاد می‌کند. بدن زنانه‌ای که از زنجیرهای قانون پدری آزاد گشته است، شاید هنوز هم تجسم دیگری از همین قانون باشد، شاید همچون امری واژگون کننده مطرح شود اما در خدمت خودتوسعه بخشی و تکثیر این قانون باشد. برای اجتناب از رهایی سرکوبگر به نام رهایی سرکوب شده، لازم است که این تحلیل پیچیده و زیرکانه قانون را در نظر گرفته و خود را از دست توهم بدن راستین پیش از قانون رها نماییم. اگر واژگونی ممکن باشد، این واژگونی از درون شرایط خود قانون خواهد بود، از طریق امکان‌هایی ظاهر می‌شود که قانون برعلیه خود می‌گردد واستحاله‌ی نامنتظره‌ی خود را تکثیر می‌کند. آنگاه بدن "فرهنگی ساخت یافته" آزاد خواهد شد اما نه به گذشته‌ی طبیعی‌اش و نه به لذات اصیل‌اش، بلکه به آیند هی گشوده‌ی امکان‌های فرهنگی.

فوکو، هرکولین و سیاست ناپیوستگی جنسی

نقد تبارشناسانه‌ی فوکو راهی را برای نقد آن دسته از نظریه‌های لکانی ونو- لکانی فراهم می‌آورد که اشکال فرهنگی حاشیه‌ای از تمایل جنسی را در قالب اموری قرار می‌دهند که از نظر فرهنگی فهم ناپذیراند. فوکو با نوشتاری فارغ از توهم انگاره‌ی ارس Eros آزادی بخش، تمایل جنسی را به منزله‌ی امری اشباع از قدرت درک می‌کند و منظری انتقادی از نظریاتی ارائه می‌کند که مدعی وجود تمایل جنسی پیش و بعد از فرهنگ‌اند

با این وجود، وقتی این موقعیتهای متنی را که فوکو براساس آن دسته بندی‌های جنس و رژیم قدرت تمایل جنسی را نقد می‌کند، در نظر بگیریم، مشخص می‌گردد که نظریه خود او مدعی ایده آلی رهایی بخش اما تایید نشده است که حتی با وجود باریک بینی‌های ابزارهای انتقادی خود او پیوسته حفظ آن دشوارتر می‌گردد.

نظریه‌ی فوکو در باب تمایل جنسی که در جلد اول تاریخ تمایل جنسی ارائه شد، به طریقی تناقضی با مقدمه مختصر اما حائز اهمیتی دارد که وی بر دفتر وقایع روزانه‌ی هرکولین باریبن، هرمافرادیت فرانسوی قرن نوزدهم منتشر نمود. جنس هرکولین به هنگام تولد زنانه تشخیص داده شد. در بیست سالگی‌اش به اعتراف پزشکان و کیشیها مجبور شد جنس‌اش را به مرد تغییر دهد. دفتر وقایع روزانه‌ی که فوکو یافته است در این مجموعه منتشر شده و همراه با آن مدارک پزشکی و حقوقی موجود است که حاوی دلایلی است که بر مبنای آن جنس صحیح هرکولین را تعیین کردند. یک داستان هزل‌آمیز کوتاه نیز از نویسنده آلمانی، اسکار پانیزا، Oscar Panizza نیز ضمیمه شده است. فوکو مقدمه‌ای بر ترجمه‌ی انگلیسی متن می‌نویسد و در آنجا او می‌پرسد که آیا تصور یک جنس درست و راستین ضرورت دارد؟ در ابتدا این سؤال با تبارشناسی انتقادی مقوله‌ی جنس که او در جلد اول تاریخ تمایل جنسی ارائه می‌کند، همبسته است. ۱۷ با این وجود، دفتر وقایع روزانه و مقدمه، موقعیتی ارائه می‌کند که خوانش فوکو از

هرکولین را در تقابل با نظریه تمایل جنسی در تاریخ تمایل جنسی جلد اول قرار می‌دهد. اگرچه، وی در تاریخ تمایل جنسی استدلال می‌کند که تمایل جنسی هم حدود و ثغور قدرت است، نمی‌تواند روابط متعین قدرتی را تشخیص دهد که تمایل جنسی هرکولین را هم تولید کرده و هم محکوم می‌سازند. در واقع، فوکو جهان لذات هرکولین را به منزله "برزخ شادمانه‌ی یک بی‌هویتی"، جهانی که از دسته بندی‌های جنس و هویت فراتر می‌رود، رومانتیزه می‌کند. ظهور مجدد سخنی در باب اختلاف جنسی و دسته بندی‌های جنس در متن زندگی‌نامه‌ی خود هرکولین به خوانشی جایگزین از هرکولین منتهی خواهد شد که برخلاف برداشت و اجتناب رومانتیکی فوکو از متن اوست.

فوکو در جلد اول تاریخ تمایل جنسی، اظهار می‌دارد که ساختار تکصدای "جنس" (جنسی که جنس فرد است و بنابراین جنس دیگری نیست) (الف) برای خدمت به مقررات اجتماعی و کنترل تمایل جنسی تولید می‌شود و (ب) تنوعی از کارکردهای جنسی ناهمگون و بی‌ارتباط به یکدیگر را پنهان و به طور مصنوعی متحد می‌کند (ج) و آنگاه در گفتمان به مثابه یک علت و ماهیت درونی قرار می‌گیرد که تمامی احساسات، لذات و میل را تحت عنوان جنسی به خصوص تولید کرده و مفهوم می‌سازد. به عبارت دیگر لذات جسمانی نه تنها به طور علی به این جوهر ظاهراً متعلق به جنس خاص قابل تقلیل می‌باشند بلکه به سهولت به عنوان نشانه‌ها یا بازنمودهای این "جنس" قابل تفسیراند. ۱۸

فوکو در مخالفت با این ساختار کاذب جنس به منزله امری تکصدا و علی، گفتمانی واژگونه را به کار می‌گیرد که بر طبق آن جنس بیشتر یک معلول است تا یک خاستگاه. به جای جنس به مثابه علت و دلالت پیوسته و اصیل از لذات جسمانی، وی تمایل جنسی را یک نظام تاریخی پیچیده و باز از گفتمان و قدرت پیشنهاد می‌کند که مغلطه‌ای به نام جنس را به وجود می‌آورد تا بخشی از راهبرد پنهان‌سازی و از این رو جاودانه ساختن روابط- قدرت باشد. یک روش که در آن قدرت جاودانه و نیز پنهان می‌شود از طریق تاسیس رابطه‌ای است قراردادی و بیرونی بین قدرت به مثابه سرکوب و سلطه، و جنس به مثابه تهور

اما انرژی عقیم و منتظر رهایی یا خود-تجلی معتبر. استفاده از این مدل قانونی فرض می‌گیرد که روابط قدرت و تمایل جنسی نه تنها به طور هستی‌شناسانه مجزاست بلکه این قدرت همیشه و فقط برای مقهور ساختن یا آزاد کردن جنسی عمل می‌کند که اساسا، کامل، خودبسنده و جدا از خود قدرت است. وقتی جنس بدین نحو ماهوی می‌شود، به طور هستی‌شناسانه از روابط قدرت و از تحولات تاریخی خود مصون می‌ماند. در نتیجه، تحلیل تمایل جنسی به تحلیل جنس فرومی‌پاشد و هر پرسشی از تولید تاریخی دسته بندی "جنس" با این علیت تحریف‌کننده و واژگون شده ناممکن می‌گردد. بر طبق نظر فوکو، نه تنها جنس باید تحت شرایط تمایل جنسی از نو مفهوم پردازی شود، بلکه قدرت قانونی نیز باید ساختاری تصور شود که به دست یک قدرت سازنده تولید می‌گردد. قدرت مولدی که در مقابل مکانیزم تولید خود را پنهان می‌سازد:

"انگاره‌ی جنس دستخوش واژگونی بنیادین می‌شود؛ این امر واژگونی بازنمایی روابط قدرت به تمایل جنسی را ممکن ساخته و موجب می‌شود که تمایل جنسی نه در رابطه‌ی ایجابی و ماهوی‌اش با قدرت بلکه همچون موجودی پدیدار گردد که ریشه در یک ضرورت مبرم و کاست ناپذیر دارد که قدرت تلاش می‌ورزد به بهترین نحو آنرا مسلط گرداند. (۱۵۴)"

فوکو در تاریخ تمایل جنسی صریحا برعلیه مدلهای رهایی بخش و آزاد کننده‌ی تمایل جنسی موضع می‌گیرد؛ چرا که این مدلها بر مدل قانونی صحه می‌گذارند که تولید تاریخی "جنس" را به عنوان یک مقوله یعنی به عنوان معلول رمزی روابط قدرت، تایید نمی‌کنند. مشکل ظاهری او با فمینیسم نیز به نظر در همین جا ظاهر می‌شود: تحلیل فمینیستی دسته بندی جنس و بنابراین به زعم فوکو محدودیت دوتایی حاکم بر جنسیت را قبول می‌کنند و نقطه‌ی عزیمت خود قرار می‌دهد، فوکو پروژه‌ی خود را پرسش از این امر میداند که دسته بندی جنس و اختلاف جنسی چگونه درون گفتمان به منزله صور ضروری

هویت جسمانی ساخته می‌شوند. به نظر فوکو مدل حقوقی قانون که مدل رهای بخش فمینیستی را ساختار بندی می‌کند، فرض می‌گیرد که سوژه‌ی رهایی بخشی یعنی "بدن جنسی شده"، خود نیازمند شالوده شکنی انتقادی نیست. همانطور که فوکو درباره‌ی تلاش‌های اومانستی برای اصلاح زندان خاطر نشان می‌سازد، سوژه‌ی بزهکار که رهایی را به دست می‌آورد شاید حتی عمیقتر از اندیشه اصیل اومانست در بند شده باشد. برای فوکو، جنسی شدن قرار گرفتن در معرض مقررات اجتماعی و برخورداری از قانونی است که این مقررات را هم به عنوان اصل سازنده جنس، لذات و امیال فرد و هم به عنوان اصل تفسیری خودتفسیرگر مستقر می‌کند. بنابراین دسته بندی جنس به ناگزیر امری تنظیمی است و هر تحلیلی که این دسته بندی را از پیش مسلم فرض گیرد به گونه‌ای غیر انتقادی موجب مشروعیت و بسط بیشتر این راهبرد تنظیمی به مثابه رژیم قدرت / شناخت می‌گردد.

فوکو در ویرایش و انتشار دفتر وقایع روزانه هرکولین باربین، صریحا تلاش می‌کند تا نشان دهد که چگونه یک بدن همرافرو دیت یا دو جنسه تلویحا راهبردهای تنظیمی دسته بندی جنسی را رسوا و تکذیب می‌کند. از آنجایی که فوکو می‌پندارد "جنس"، کارکردها و معانی جسمانی را که ضرورتا هیچ رابطه‌ای با یکدیگر ندارند متحد می‌کند، وی پیشگویی می‌کند که ناپدید شدن جنس منجر به پراکندگی شادمانه‌ی این کارکردها، معانی، اندامها و فرآیندهای جسمی حاشیه‌ای و فیزیولوژیکی و نیز تکثیر لذات بیرون از چارچوب فهم پذیري تحمیلی جنس‌های تکصدا در رابطه‌ی دوتایی می‌شود. به نظر فوکو در جهان جنسی که هرکولین در آن مستقر است، لذات جسمانی بلاواسطه بر "جنس" به مثابه علتی اولیه و معنایی غایی دلالت نمی‌کنند؛ او مدعی است که این جهانی است که در آن موشها بدون گربه آویخته می‌شود (یک اصطلاح) در واقع، لذاتی‌اند که آشکارا از مقررات تحمیلی فراتر می‌روند و اینجا ما شاهد زیاده روی احساساتی فوکو در همان گفتمان رهایی بخشی مورد تحلیل در تاریخ تمایل جنسی هستیم. برطبق این مدل فوکویی از سیاست جنسی رهایی بخش، براندازی "جنس"، منجر به رهایی کثرت جنسی اولیه

می‌شود مفهومی نه چندان دور از فرض روانکاوانه‌ی چندریختی اولیه‌ی مورد تصور مارکوزه از ارس دوجنسگرای اصیل و خلاق که متعاقبا با فرهنگ ابزارگرا سرکوب شده است.

اختلاف مهم میان موقعیت فوکو در تاریخ تمایل جنسی و در مقدمه‌ی او درباره هرکولین بارین بیشتر امتداد حل نشده در خود تاریخ تمایل جنسی است. (او به لذات "معصوم" و "دهقانی" معاوضه درون نژادی رجوع می‌کند که پیش از تحمیل راهبردهای تنظیمی متعدد وجود داشت (۳۱)) از یک طرف فوکو می‌خواهد نشان دهد که جنسی وجود ندارد که با فعل و انفعالات پیچیده‌ی گفتمان و قدرت تولید نشده باشد؛ پس به نظر می‌رسد "کثرت لذاتی" در خود وجود دارد که معلول معاوضه‌ی لذت/گفتمانی خاصی نیست. به عبارت دیگر، فوکو به بیانی تمثیلی (تراپی) از کثرت لیبیدینال پیشاگفتمانی تمکین می‌کند که اکیدا یک "تمایل جنسی پیش از قانون" و در واقع، یک تمایل جنسی منتظر رهایی از قید و بند جنس را پیش فرض می‌گیرد. از طرف دیگر، فوکو رسماً تأکید می‌ورزد که تمایل جنسی و قدرت در حدود و ثغور یکدیگرند و ما نباید تصور کنیم که با بله گفتن به جنس به قدرت نه می‌گوییم. فوکوی "رسمی" در این وجه ضد حقوقی و ضد رهایی بخش، نشان می‌دهد که تمایل جنسی همیشه در ماتریکس قدرت واقع می‌شود یعنی هم گفتمانی و هم غریزی همیشه در کنش‌های تاریخی خاصی تولید و ساخته می‌شود و رجوع به تمایل جنسی پیش از قانون، توهم و خود بینی و همدستی سیاستهای جنسی رهایی بخش با قدرت است.

دفتر وقایع روزانه هرکولین فرصتی برای خوانش از فوکو برعلیه خود او را فراهم می‌آورد و دقیقتر فرصتی برای افشای تناقض این نوع فراخوانی ضد رهایی بخش برای جنسی را فراهم می‌آورد. هرکولین که در طول متن الکسینا خوانده می‌شود، داستانی را درباره مخصمه‌ی تراژیک خود روایت می‌کند، کسی که در زندگی قربانی ستمگری، دچار فریب، هوس و ناخشنودی ناگزیر بود. هرکولین نقل می‌کند از زمانی که یک دختر جوان بود با دیگر دختران تفاوت داشت. این تفاوت علت حالت‌های متناوب

تشویش و اهمیت به خویشتن، از طریق داستان است، اما در اینجا شناخت ضمنی پیش از قانون عامل صریحی در داستان می‌شود. اگرچه هرکولین مستقیماً آناتومی‌اش را در دفتر وقایع روزانه ذکر نمی‌کند، گزارشهای پزشکی که فوکو همراه با متن هرکولین منتشر نموده است اظهار می‌دارد که می‌توان گفت هرکولین دارای یک احلیل کوچک یا یک کلیتوریس بزرگ می‌باشد و به جای مهبل یک "تنگنای بسته" وجود دارد و به علاوه وی سینه‌های زنانه‌ی مشخصی ندارد. همچنین به نظر توانایی‌هایی برای انزال وجود داشته که در مدارک پزشکی کاملاً توضیح داده نمی‌شود.

هرکولین هرگز اینچنین به آناتومی رجوع نمی‌کند بلکه مخصصه‌ی خود را به صورت یک اشتباه طبیعی، یک در به دری متافیزیکی، یا حالتی از میلِ پایان ناپذیر و انزوایی مفرط بیان می‌کند که پیش از خودکشی‌اش، به خشمی مملو در ابتدا به مردان و سپس به کل جهان دگرگون می‌شود. هرکولین شرحی کوتاه از روابطش با دختران در مدرسه و "مادران" در صومعه و نهایتاً شهوانی ترین تماس‌هایش را با سارا که عاشق وی می‌شود را بازگو می‌کند. اول به خاطر گناه و سپس به سبب درد تناسلی نامعلوم، هرکولین راز خود را برای یک کشیش و سپس یک پزشک و در یک سری از اعترافات افشا می‌کند که همین امر موثر او را وادار به جدایی از سارا می‌کند.

پس از مشورت و حکم قانونی، تغییر قانونی وی به یک مرد عملی شده که در نتیجه‌ی آن وی قانوناً ملزم به پوشیدن لباس و انجام حقوق متعدد مردان در جامعه می‌شود. دفتر وقایع روزانه با لحنی ملودرام و احساساتی بحرانی مداوم را گزارش می‌کنند که نهایتاً به خودکشی می‌انجامد. می‌توان نشان داد که پیش از تغییر قانونی الکسینا به یک مرد، وی برای برخورداری از لذات‌اش فارغ از فشارهای قانونی قضایی دسته بندی "جنس"، کاملاً آزاد بود. در واقع فوکو می‌پندارد که دفتر وقایع روزانه بینشی را نسبت به حوزه‌ی غیر تنظیمی لذات پیش از تحمیل قانون جنس تک صدا فراهم می‌آورد. با این وجود، این خوانش وی

موجب سوء تعبیر بنیادین از روش خود او می‌شود که در این روش لذات همیشه پیشتر در قانون فراگیر اما بیان نشده جاسازی می‌شوند. در واقع، توسط همین قانونی که آنرا به مبارزه می‌طلبند، ساخته می‌شوند.

وسوسه رومانتیزه کردن تمایل جنسی هرکولین به مثابه اجرای اوتوپیاپی لذات پیش از تحمیل و محدودیت‌های “جنس” مطمئناً نباید پذیرفته شود. با این وجود، هنوز می‌توان پرسش فوکویی جایگزین را مطرح نمود: چه کنش‌ها و عرف‌های اجتماعی تمایل جنسی را بدین شکل تولید می‌کند؟ با پیگیری این مسئله به نظر من فرصتی خواهیم داشت تا (الف) بر ظرفیت مولد قدرت یعنی روشی که بدان راهبردهای نظم دهنده، سوژه‌ی خود را برای به انقیاد در آوردن آنها تولید می‌کند؛ و (ب) بر مکانیزم خاصی که بدان قدرت، تمایل جنسی را در زمینه این روایات خودزیست نام‌های تولید می‌کند، تعمق نماییم. مسئله اختلاف جنسی وقتی به صورت جدیدتری مطرح می‌شود که ما این تجسم متافیزیکی تمایلات جنسی کثیر را به دور اندازیم و در مورد هرکولین از ساختارهای روایی مربوطه و عرف سیاسی اجتماعی تفحص کنیم که این بوسه‌های لطیف، لذات پراکنده و و هیجان‌های بی نتیجه مانده و گناهکارانه‌ی جهان جنسی هرکولین را تولید و تنظیم می‌کند. (در ادامه باتلر با رجوع به زندگی نامه هرکولین نشان می‌دهد که تمایل جنسی

همجنسگرایانه‌ی او نیز محصول روابط خاص مدارس مذهبی و تعلیمات او بوده است - مترجم)

در میان ماتریکس‌های متعدد قدرت که تمایل جنسی را میان هرکولین و شریک‌های جنسی او تولید می‌کند، عرف‌های همجنسگرایی زنانه‌ای وجود دارد که به وضوح با صومعه و ایدئولوژی دینی حامی آن، هم پرورده شده و هم محکوم می‌گردد. یکی از چیزهایی که در مورد هرکولین می‌دانیم این است که او خوب مطالعه می‌کرد و آموزش قرن نوزدهمی او شامل تعلیم در آثار کلاسیک و نیز رومانتیزسم فرانسوی می‌شد و این روایت خود او در مجموعه‌ی همین عرف‌های ادبی ایجاد می‌شود. به واقع این عرف‌ها هستند که تمایل جنسی را که هم فوکو و هم هرکولین آنرا بیرون از هر عرفی می‌پندارند، تولید و تفسیر می‌کند. روایات احساسی و رومانتیک از عشق‌های ناممکن نیز به نظر همه‌ی شیوه‌های میل و رنج در این متن را

تولید می‌کند و همچنین افسانه‌های مسیحی درباره مقدسین محکوم و رنجور و نیز اسطوره‌های یونانی در باره دو جنسه‌هایی که خودکشی کردند و واضح تر از همه شخصیت خود مسیح، چه امر "پیش" از قانون به عنوان تمایل جنسی متکثر یا "خارج" از قانون به عنوان یک سرپیچی غیر طبیعی باشد این موقعیت یابی‌ها به ناگزیر "درون" گفتمانی هستند که تمایل جنسی را تولید می‌کند و سپس این "تولید" را با پیکربندی یک تمایل جنسی سرکش و با جرات "بیرون" از خود متن، پنهان می‌سازد.

تلاش در جهت شرح روابط جنسی هرکولین با دختران جوان با رجوع به جزء مردانه‌ی دوگانگی بیولوژیکی‌اش، البته وسوسه‌ی مداوم متن است. اگر هرکولین به یک دختر میل می‌ورزد پس این گویا گواهی است بر وجود ساختارهای کروموزومی و هرمونی یا حضور آناتومیکی احلیلی بدون سوراخ تا به جنس مذکر گسسته تری اشاره نماید که متعاقبا میل و توانایی دگرجنسگرایی را تولید می‌کند. لذات، امیال، کنش‌ها، آیا اینها به نوعی از بدن بیولوژیکی متجلی نمی‌شوند و آیا راهی برای درک این تجلی وجود ندارد که هم به طور علی از این بدن ضرورت یافته باشد و هم حاکی از جنس خاص آن باشد؟

گویا از آنروی که بدن هرکولین دو جنسی است، کوشش برای جداکردن مفهومی مشخصات جنسی اصیل او از هویت جنسیتی‌اش (معنای او از جنسیت خود حتی جابجا می‌شود و اصلا واضح نیست) و به خصوص جهت گیری‌ها و اهداف میل او مشکل است. او خود در جاهای متعددی فرض می‌کند بدن او علت آشفته‌گی جنسیت او و لذات گناهکارانه‌ی اوست به گونه‌ای که این لذات و این آشفته‌گی جنسیتی نتیجه و باز نمود ماهیتی هستند که به طریقی از نظم متافیزیکی / طبیعی چیزها خارج شده است. اما به جای اینکه بدن غیر عادی او را علت میل و آشفته‌گی، عشق ورزی‌ها و اعتراف وی بدانیم، می‌توانیم این بدن را کاملا متنی شده تعبیر نماییم. به منزله‌ی نشانه‌ی ابهام تجزیه ناپذیر که توسط گفتمان قانونی بر جنس تکصدا تولید می‌شود. در جایگاه تکصدایی آنچنان که فوکو می‌خواهد انجام دهد ما نمی‌توانیم کثرت را دریابیم، در

عوض آن، ما با ابهامی مهلک روبرو می‌شویم که قانون منع کننده تولید نموده که با این وصف حاصل تمامی پراکندگی‌های شادمانه این ابهام در خودکشی هرکولین به اوج می‌رسد.

اگر کسی روایت هرکولین از خویش را دنبال نماید، که خود این تفسیر نوعی تولید اعترافی از "خود" است، به نظر می‌رسد که خوی و سرشت جنسی او از آغاز مبهم است، و تمایل جنسی او ساختار مبهم تولید آن را تکرار می‌کند، که این تا حدی از منع نهادین عشق ورزی به "خواهران" و "مادران" خانواده صومعه و ممنوعیت مطلق فراتر بردن این عشق استنباط می‌شود. فوکو سهوا اظهار می‌دارد که "برخ شادمانه‌ی بی هویتی" هرکولین با شکل‌گیری خاص تاریخی تمایل جنسی ممکن شد یعنی "موجودیت مجزای او در میان شرکت تقریباً انحصاری زنان". این "شادی بیگانه" آنگونه که فوکو توصیف می‌کند در محدوده‌های عرفهای صومعه هم "الزامی و هم ممنوع" بود. اشاره‌ی صریح او در اینجا این است که این محیط همجنسگرا، که با یک تابوی اروتیزه شده شکل گرفته است، موجب شد که این "برخ شادمانه‌ی بی هویتی" به طور زیرکانه ترویج شود. سپس فوکو سریعاً اشاره به مشارکت هرکولین در عمل متعارف همجنسگرایی زنانه را خاتمه می‌دهد و به جای نقش تعدد هویت‌های زنان، بر بی هویتی تأکید می‌ورزد. برای هرکولین آنچه اشغال موقعیت گفتمانی "همجنسگرایی زنانه" است، برای فوکو به معنی به کارگرفتن دسته بندی جنس می‌باشد، چیزی که دقیقاً فوکو می‌خواهد روایت هرکولین ما را به رد آن ترغیب کند.

اما گویا فوکو به دنبال هر دو روش است؛ در واقع، وی می‌خواهد تلویحاً اشاره کند که بی هویتی امری است که در زمینه‌های همجنسگرا تولید می‌شود، یعنی همجنسگرایی ابزاری است سودمند برای از میان بردن دسته بندی جنس. به توصیفات ذیل فوکو از لذات هرکولین توجه نمایید که چگونه دسته بندی جنس هم طلب شده و هم سرپیچی می‌شود: مدرسه و صومعه "لذات لطیفی را می‌پروراند که بی هویتی جنسی وقتی در قلب تمامی بدنهایی که مشابه یکدیگرند سرگردان می‌شود، کشف و تحریک می‌گردد"

(XIV). در اینجا فوکو فرض می‌کند که همانندی این بدن‌ها، شرطِ برزخِ شادمانه‌ی بی هویتی آنهاست، فرمول بندی که هم از نظر منطقی و هم از لحاظ تاریخی دشوار بتوان آنرا پذیرفت و نیز توصیفی نابسنده از هرکولین. آیا آگاهی از همانندی ایشان است که شرطِ بازی جنسی زنان جوان در صومعه است یا بلکه حضور اروتیزه شده‌ی قانون منع‌کننده‌ی همجنسگرایی است که این لذات عاصی را به شیوه‌ی اجباری یک اعتراف تولید می‌کند؟ هرکولین بحث خود از اختلاف جنسی را حتی در این زمینه‌ی ظاهراً همجنسگرا حفظ می‌کند: او به تفاوتش از امیال زنان جوان توجه نموده و از آن لذت می‌برد و بنابراین این تفاوت، بازتولید ساده‌ی ماتریکس دگرجنسگرایی برای میل نیست. او می‌داند که موقعیتش در این معاوضه گناهکارانه است و اینکه او "غاصب" امتیاز مردانه است، آنطور که انرا به کار می‌گیرد، و درست همان موقعی که با این برتری می‌ستیزد، آنرا تکرار می‌کند.

زبانِ غضب، مشارکت در همان دسته بندی‌هایست که او احساس می‌کند به ناچار از آنها فاصله گرفته است، همچنین به امکان‌های سیال و غیر طبیعی چنین دسته بندی‌هایی اشاره دارد که دیگر به گونه‌ای علی یا بیانی به ثبات فرضی جنس مرتبط نیستند. آناتومی هرکولین از دسته بندی جنس خارج نمی‌شود بلکه عناصر **دهنده لی‌تنسکی** این دسته بندی‌ها را مغشوش و بازتوزیع می‌کند، در واقع بازی آزادِ خصیصه‌ها نتیجه‌اش افزایش منش موهوم جنس است که گویی یک لایه قائم به ذات پایدار است که تصور می‌شود این صفات متعدد به آن چسبیده‌اند. به علاوه تمایل جنسی هرکولین شامل مجموعه‌ای از تخلقات جنسیتی می‌باشد که خود تمایز میان معاوضه شهوانی لزبین و دگرجنسگرا را به چالش می‌کشاند و بر همگرایی‌ها و بازتوزیعات مبهم آندو تاکید می‌ورزد.

اما ظاهراً ما مجبور می‌شویم بپرسیم که حتی در سطح ابهام جنسی که به صورت گفتمانی شکل گرفته، آیا مسائلی درباب جنس و در واقع رابطه‌ی آن با قدرت وجود ندارد که بازی آزاد دسته بندی جنس را محدود می‌کند؟

به عبارت دیگر، چگونه این بازی آزاد است، چه کثرت لیبیدینال پیشاگفتمانی تصور شود و چه کثرت به صورت گفتمانی شکل یافته؟ اعتراض اصلی فوکو به دسته بندی جنس این است که این دسته بندی تصنعی از وحدانیت و تکصدایی را بر مجموعه‌ای از کارکردها و عناصر جنسی که به طور هستی‌شناسانه متفرق‌اند تحمیل می‌کند. فوکو به شیوه‌ای تقریباً روسویی، دوتایی از یک قانون فرهنگی مصنوعی می‌سازد که آنچه را که ما می‌توانیم ناهمگونی طبیعی بدانییم تحریف نموده و تقلیل می‌دهد. هرکولین خود به تمایل جنسی‌اش همچون "مبارزه‌ی مداوم طبیعت بر علیه عقلانیت" رجوع می‌کند. (۱۰۳) با این وجود، یک بررسی شتابان از این عناصر چندگونه به پزشکی شدن کامل آنها به عنوان "کارکردها"، "احساسات" حتی "رانه‌ها" اشاره دارد. از این رو ناهمگونی که فوکو خواستار آنست با همان گفتمان پزشکی شکل می‌یابد که او قانون حقوقی سرکوبگر می‌داند. اما چیست این چندگونی که فوکو به نظر مغتنم می‌شمارد و در خدمت چه هدفی است؟

اگر فوکو مدعی است که بی‌هویتی جنسی در زمینه‌های همجنسگرا ترویج می‌شود، وی به نظر تمایل دارد این زمینه‌های دگرجنسگرا را دقیقاً همانچیزی بداند که هویت در آن شکل می‌گیرد. ما پیشتر می‌دانیم که وی دسته بندی جنس و هویت را عموماً معلول و وسیله‌ی رژیم جنسی تنظیمی می‌داند، اما کمتر مشخص است که آیا این تنظیم، تناسلی است یا دگرجنسگرا یا چیزدیگری است. آیا این تنظیم‌تمایل جنسی هویت‌های مرد وزن را در یک رابطه‌ی دوتایی متقارن تولید می‌کند؟ اگر همجنسگرایی بی‌هویتی جنسی ایجاد می‌کند پس همجنسگرایی دیگر خود متکی به هویت‌هایی نیست که مانند یکدیگر باشند؛ یعنی در واقع همجنسگرایی را دیگر نمی‌توان اینچنین توصیف نمود. اما اگر همجنسگرایی به معنای برگزیدنِ ماوای یک چندگونی لیبیدینال نام‌ناپذیر باشد در عوض می‌توان پرسید که این چه عشقی است که نمی‌تواند یا جرات آنرا ندارد نام خود را برد؟ فوکو که تنها یک مصاحبه در باب همجنسگرایی ارائه داده و همواره در مقابل آن لحظه اعتراف‌آمیز در کار خودش مقاومت کرده است، با این وجود اعتراف هرکولین

برای ما را به شیوه‌ی تعلیمی گستاخانه‌ای معرفی می‌کند. آیا این یک اعتراف جایگزین است که پیوستگی و همراستایی را میان زندگی او و زندگی هرکولین فرض می‌کند؟

در مجلد ویرایش فرانسوی، فوکو نشان می‌دهد که پلوتارک افراد برجسته را زندگی‌هایی همراستا می‌داند که در حرکت به سوی بی‌نهایت سرانجام در ابدیت به هم می‌پیوندند. او نشان می‌دهد که برخی از حیات‌ها که از ابدیت منحرف می‌شوند و در تیرگی‌ها ناپدید می‌شوند، هرگز نمی‌توانند باز یافته شوند — زندگی‌هایی که هرگز مسیر مستقیم پیشین خود را به سوی اجتماع ابدی شکوهمند دنبال نمی‌کنند، بلکه منحرف گشته و انحراف آنها کاملاً جبران ناپذیر می‌شود. او می‌نویسد “شاید کاملاً برعکس پلوتارک زندگی‌ها در مسیرهای همراستا هرگز نمی‌توانند به یکدیگر برسند (ترجمه من (باتلر))” در اینجا ارجاع متنی کاملاً به جدایی هرکولین نام مردانه‌ی برگزیده (گرچه با پایان غریب زنانگی همراه است) از الکسینا، نام برگزیده هرکولین در حالت زنانه‌اش، اشاره دارد. اما به هرکولین وسارا، عاشق او، نیز ارجاع می‌کند که کاملاً از هم جدا گشتند و مسیر زندگی شان از هم دور گشت. اما شاید هرکولین به نوعی با فوکونیز همراستاست، همراستا دقیقاً بدین معنا که در هر دو خط زندگی‌های متباعد که هرگز “مستقیم” نیستند می‌تواند نیک قلمداد شود. در واقع شاید فوکو و هرکولین همراستا باشند اما نه به معنای تحت‌اللفظی، بلکه در خود منازعه آنها از چنین لفظی (همراستا) که بر دسته بندی‌های جنس به کار می‌رود.

فوکو در این مقدمه اظهار می‌دارد که بدنهایی که به طریقی مشابه یکدیگرند، تمایز هرمافرو دیتی بدن هرکولین را نادیده می‌گیرند و همچنین معرفی هرکولین از خود به عنوان فردی که کاملاً برخلاف زنان میل می‌ورزد. در واقع، مطابق روش معارضه‌ی جنسی، هرکولین زبان مختص‌سازی و غلبه را به کار گرفته و سارا را در مالکیت ابدی خود می‌داند، و می‌گوید “از این لحظه سارا به من تعلق دارد...!!!!” (۵۱) پس چرا فوکو در مقابل همان متنی مقاومت می‌ورزد که خود او برای طرح چنین ادعایی استفاده می‌کند؟ در مصاحبه‌ای که فوکو در باره همجنسگرایی داشته است، مصاحبه کننده، جیمز اوگینز James

O'Higgins، خاطر نشان می‌کند که "یک گرایش روبه رشد در حلقه‌های روشنفکری آمریکایی، خصوصاً در میان فمینیست‌های رادیکال، تمیز نهادن میان همجنسگرایی مردانه و زنانه است" وی بحث می‌نماید موقعیتی که ادعا می‌شود که در این دو نوع مواجهه به طور فیزیکی مسائل بسیار متفاوتی رخ می‌دهند و اینکه لزبین‌ها برخلاف مردان گی، تک همسری یا چیزی مانند آنرا را ترجیح می‌دهند. فوکو که در متن با براکت {خنده} بدان اشاره شده است با خنده پاسخ می‌دهد: "تنها می‌توانم از خنده منفجر شوم" ۱۹ این قهقهه، می‌تواند یادآور آنچه که در مقدمه‌ی قواعد چیزها در ادامه‌ی خوانش فوکو از بورخس بازگو می‌کند، باشد:

"این کتاب ابتدا از قطعه‌ای از بورخس بیرون آمد، همانطور که قطعه را می‌خواندم سوای خنده‌ای که تمامی نشان‌های آشنای اندیشه‌ام را خرد نمود، تمامی ظواهر نظم یافته و تمامی سطوحی که ما برای رام نمودن فراوانی وحشیانه‌ی چیزهای موجود بدان خو گرفته ایم و متعاقب آن آشفتن و فروپاشاندن تمایز دیرینه سال خود و دیگری را درهم شکست. (۲۰)"

البته این قطعه، از دایره‌ی المعارف چینی است که تمایز ارسطویی میان مقولات جهانشمول و نمونه‌های خاص را آشفته می‌سازد. (دایره‌ی المعارف چینی برخلاف نظام تقسیم بندی عقلانی ارسطویی، طبقه بندی بسیار بی ارتباط و حتی خنده داری از گونه‌ها و چیزها ارائه می‌کند- مترجم) اما این "خنده‌ی درهم شکننده‌ی" پیر ریور، قاتل مهلک خانواده‌اش نیز می‌باشد یا شاید برای فوکو، نابودی خانواده نفی تمامی دسته بندی‌های خویشاوندی و به همراه آن، جنس باشد. ۲۱. و شاید البته خنده‌ی مشهور باتای باشد که دریدا در نوشتار تفاوت برای ما توضیح می‌دهد، این خنده آن فزونی را برمی‌گزیند که از سلطه مفهومی دیالکتیکِ هگل می‌گریزد. ۲۲ پس فوکو دقیقاً بدین خاطر می‌خندد که سؤال (فوق) همان دوتایی را منصوب می‌کند که خود او در پی جایگزینی آنست، دوتایی افسرده کننده‌ی خودی و دیگری که نه تنها

از میراث دیالکتیک، که از دیالکتیک جنس نیز سرایت کرده است. اما این خنده‌ی مدوسا نیز می‌تواند باشد که الن سیکسو نقل می‌کند که ظاهری آرام یافته توسط گیز سنگ کننده را در هم می‌شکند و دیالکتیک خودی و دیگری را که از طریق محور اختلاف جنسی رخ می‌دهد، افشا می‌نماید. ۲۳ هرکولین خود با اشاره‌ی آگاهانه به افسانه مدوسا می‌نویسد “استواری سرد گیز من به نظر کسانی را که با من روبرومی شوند منجمد می‌کند.” (۱۰۵)

اما البته این ایریگاری است که تمایز خودی و دیگری را به عنوان دوتایی کاذب و توهم یک تفاوت متقارن افشا می‌کند که اقتصاد متافیزیکی فالوگوستریسم، اقتصاد “خودی” را تحکیم می‌بخشد. از نظر او، دیگری به مانند “خودی” به منزله امری مردانه نشانه گذاری می‌شود؛ دیگری چیزی جز تشریح سلبی سوژه‌ی مردانه نیست که در نتیجه آن، جنس زنانه قابل عرضه نیست یعنی زنانگی جنسی است که در این اقتصاد معنایی کسی نیست. اما کسی نبودن بدین معنا نیز می‌باشد که جنس زنانه از خصیصه‌های دلالتی تکصدای امر نمادین طفره می‌رود و بدین خاطر هویتی قائم به ذات نیست جز آنکه همیشه و تنها یک رابطه نامشخص متفاوت با اقتصادی باشد که غیاب آنرا ارائه می‌دهد. کسی نبودن به معنای متکثر و پراکنده بودن در لذات و شیوه‌ی دلالتش است. در واقع شاید لذات ظاهرا کثیر هرکولین می‌خواهد با چندطرفیتی و رویگردانی‌اش از تلاش‌های تقلیلگر دلالت تکصداء، توصیفگر نشانی از زنانگی باشد.

اما اجازه دهید رابطه هرکولین با خنده را که در دو مرتبه آشکار می‌شود فراموش نکنیم. اول در ترس از خندیده شدن (۲۳) و دوم خنده‌ی تمسخرآمیزی که او به دکتر می‌کند پس از آنکه دکتر از تشخیص بی‌نظمی طبیعی هرکولین ناتوان می‌ماند. (۷۱) پس نزد هرکولین، خنده هم احساس حقارت است و هم برای تمسخر کردن، دو موقعیتی که مشخصا به یک قانون لعن کننده، به عنوان ابزار یا هدف خنده مرتبط است. هرکولین بیرون از این قلمروی حقوقی قدرت نیست، حتی جلای وطن او نیز به شکل مجازات فهمیده می‌شود. در همان صفحه اول، وی نقل می‌کند که “جایگاهم در این جهانی که مرا را طرد

کرده است بی نشان نبوده است." و او از معنای اولیه طرد شدن سخن می‌گوید که بعداً نهادینه می‌شود اول به عنوان دختر عاشق یا علاقه مند به "سگ" یا "غلام" بودن و سپس به شکل مهلک و کاملی که او طرد می‌شود و خود را از قلمروی تمامی انسانها طرد می‌کند. از این انزوای پیش از انتحار، او مدعی است که به وراى هر دو جنس می‌رود، اما خشم او کاملاً بر علیه مردان است، "عنوان" ی (مرد بودن) که او باید در روابط نامشروعش با سارا غضب کند و کسانی را که او بی محابا متهم می‌کند، همان کسانی (مردانی) هستند که به طریقی او را از امکان عشق منع کرده‌اند.

در آغاز روایت، وی دو پاراگراف یک جمله‌ای که همراستای یکدیگرند ارائه می‌کند که به الحاق مالیخولیایی پدر از دست رفته و به تعویق انداختن خشم این جدایی از طریق اظهار ساختاری این سلبیت در هویت و میلش اشاره می‌کند. پیش از آنکه به ما بگوید مادرش بی توجه او را رها کرده بود، بدون توضیح به ما می‌گوید که چند سالی را در خانه‌ی یتیمان و کودکان رها شده سپری کرد. او به کودکان فقیری اشاره می‌کند که "از گهواره‌های عشق مادر شان محروم مانده‌اند". در جمله‌ی بعدی او این نهاد و خانه یتیمان را "ماوای رنج و مصیبت" نام می‌نهد و در جمله بعدی به پدرش رجوع می‌کند که "یک مرگ ناگهانی او را از مهر لطیف مادرم جدا نمود" (۴). اگرچه رها شدن خود او برای بار دوم با افسوس برای کسانی که ناگهان بی مادر می‌شوند منحرف می‌شود، وی تعیین هویتی را از طریق این شکست بنا می‌نهد تعیین هویتی که همچون مخمصه متصل پدر و دختر بریده از آغوش مادر از نو ظاهر می‌گردد. انحرافها یا شکست‌های میل به طور معنا شناسانه در هم آمیخته می‌شوند، همانطور که هرکولین مداوما از عشق به "مادری" به "مادر" دیگری می‌افتد و سپس به دام عشق دخترهای مادران متعدد می‌افتد که تمامی رفتار مادر را رسوا می‌کند. در واقع او میان ابژه‌های مورد ستایش شور و عشق هرکسی و ابژه‌ی تحقیر و رها شده سرگردان می‌شود، شکاف حاصل از یک ساختار مالیخولیایی بدون مداخله (از بیرون) به تغذیه از خود ادامه می‌دهد. اگر مالیخولیا همانطور که فروید بحث می‌کند مستلزم اتهام زدن به خویشستن است، و اگر این اتهام

زدن نوعی نارسسیم سلبی است (متوجه خویشتن بودن حتی اگر فقط به شکل سرزنش کردن خویشتن باشد) پس می‌توان گفت هرکولین دائما به تقابل میان نارسسیم سلبی و ایجابی گرفتار شده است که هم خود را مخلوق رها و شده غفلت شده بر روی زمین می‌پندارد و هم به مانند کسی که هرکه را نزدیک او می‌شود مسحور خود می‌کند، در واقع، او کسی است که برای تمامی زنان از هر مردی بهتر است. (۱۰۷)

او برای کودکان یتیم به مانند "ماوای رنج" قدیمی به بیمارستان رجوع می‌کند، منزلگاهی که مجازا در پایان روایت به عنوان "گورستان مرگ" دوباره با آن روبرو می‌شود. درست همانطور پناهگاه اولیه مشارکت و تعیین هویتی جادویی با پدر خیالی را فراهم می‌آورد، پس "گورستان مرگ" نیز با همان پدری اشغال گشته است که او امیدوار است بعد از مرگ او را خواهد دید: او می‌نویسد "تماشای گورستان مرا به زندگی راضی می‌کند". "برای کسی که استخوانهایش در زیر پای من خوابیده است احساس لطافتی توصیف ناپذیر به من دست می‌دهد" (۱۰۹) اما این عشق، که به مثابه نوعی اتحاد بر علیه مادر رها شده فرمول بندی می‌شود، خود به هیچ روی از خشم "رهانشدن" پالوده نمی‌شود: پدر "زیر پای او" کلیت مردانی است که او بر فراز آنهاست و مدعی تسلط بر آنهاست و (۱۰۷) مورد خنده تحقیرآمیز او قرار می‌گیرند. در ابتدا این را در مورد دکتری ملاحظه می‌کند که وضعیت غیرعادی او را دریافت: "آرزو داشتم یک صد فوت زیرزمین می‌بود" (۶۹)

در اینجا ابهام و دوگانگی هرکولین محدودیت‌های نظریه فوکو از "برخ شادمانه‌ی بی هویتی" را نشان می‌دهد. هرکولین در شگفت می‌ماند که ایا "بازپچه‌ی رویایی غیرممکن نیست" و این جایی را که هرکولین برای فوکو فرض خواهد کرد از پیش نشان می‌دهد (۷۹). سرشت جنسی هرکولین از آغاز مبهم است و همانطور که پیشتر بحث شد، تمایل جنسی او ساختار مبهم تولید آنرا تکرار می‌کند، و تا حدی از منع نهادین اتخاذ عشق به خواهران و مادران متعدد خانواده‌ی صومعه و نهی مطلق فراتر بردن این عشق استنباط می‌شود. تمایل جنسی او بیرون از قانون نیست، بلکه محصول مبهم قانون است، امری که در آن

خود انگاره ممنوعیت حدود قلمروهای نهادین و روانکاوانه را مشخص می‌کند. اعترافات او به مانند امیال او، هم پیروی و هم مخالفت است. به عبارت دیگر، عشق منع شده با مرگ یا رهایی یا هردو، عشقی است که ممنوعیت را شرط و هدف خود در نظر می‌گیرد.

هرکولین بعد از تسلیم شدن از نظر حقوقی به عنوان یک مرد تایید می‌گردد بنابراین دسته بندی جنسیتی سیالیت کمتری از ارجاعات خود او به دگردیسی‌هایش دارد. گفتمان چندصدای او، مفهوم “شخصیتی” را که پیش از جنسیت یا معاوضه یک جنسیت با دیگری وجود دارد به چالش می‌کشد. اگر او بالفعل توسط دیگران محکوم نمی‌شود، او خود را محکوم می‌کند. (حتی خود را یک “قاضی” می‌خواند(۱۰۶))، و این نشانگر آنست که قانون حقوقی بسیار بزرگتر از قانون تجربی است که تغییر جنسیت او را موجب می‌شود. هرکولین هرگز نمی‌تواند قانون را متجسم سازد چرا که او نمی‌تواند موقعیتی فراهم آورد که بوسیله آن این قانون خود را در ساختار نمادین آناتومی طبیعی می‌کند. به عبارت دیگر قانون به سادگی یک تحمیل فرهنگی بر یک چندگونی طبیعی دیگری نیست؛ قانون نیازمند انطباق با تصور خود از طبیعت است و مشروعیتش را از طریق طبیعی‌سازی نامتقارن و دوگانه‌ی بدن‌ها دست می‌آورد که در آن فالوس، گرچه مشخصاً با احلیل همسان نیست، با این وجود احلیل را به عنوان ابزار و نشانه‌ی طبیعی شده‌اش بسط می‌دهد.

لذات و امیال هرکولین به هیچ روی معصومیتی بدوی نیست که پیش از تحمیل توسط قانون حقوقی، پیشرفت و توسعه یابد. او هرگز از اقتصاد معنایی مردانه خارج نمی‌شود. او “بیرون” از قانون است اما قانون این “جای بیرون” را درون خود نگاه می‌دارد. در نتیجه، هرکولین قانون را متجسم می‌سازد نه به عنوان یک سوژه‌ی ملقب بدان، بلکه به عنوان گواهی بر توانایی زیرکانه‌ی قانون برای تولید آن طغیان‌هایی که بی هیچ وفاداری، شکست خود را تضمین خواهند کرد و آن سوژه‌هایی که نهایتاً به انقیاد در می‌آیند و هیچ انتخابی جز تکرار قانون تولید شان ندارند.

نتیجه گیری غیرعلمی در ضمیمه

در تاریخ تمایل جنسی جلد اول، فوکو تحقیق بر هویت را در زمینه‌ی اشکال حقوقی قدرت قرار می‌دهد که در پایان قرن نوزدهم با ظهور علوم جنسی از جمله روانکاوای بیان می‌گردد. گرچه فوکو بر تاریخ‌نگاری خود از جنس در آغاز "استفاده از لذات" تجدید نظر نمود و در پی کشف قواعد سازنده/سرکوبگر شکل‌گیری سوژه در متون باستانی یونان و روم بر آمد، پروژه‌ی فلسفی او جهت افشای تولید نظم دهنده‌ی اثرات هویت ثابت باقی ماند. یک نمونه‌ی معاصر این تحقیق برهویت را می‌توان در پیشرفت‌های اخیر در بیولوژی سلولی یافت، مثالی که سهوا کاربست‌پذیری مداوم نقد فوکویی را تایید می‌کند.

یکی از عرصه‌های تفحص در باب تکصدایی جنس، مجادله اخیر بر سر ژن برتری است که پژوهشگران در MIT در اواخر سال ۱۹۸۷ آنرا به عنوان تعیین‌کننده‌ی معین و پنهان جنس کشف کردند. با بهره‌گیری از ابزارهای فن‌آوری بسیار پیچیده، ژن برتر *master gene* که شامل یک رشته خاصی از D.N.A در کروموزوم Y می‌باشد توسط دکتر دیوید پیج Dr. David Page و همکارانش کشف گردید و TDF یا عامل تعیین‌کننده‌ی بیضه، نام‌گذاری شد. *testis-determining factor*. دکتر پیج با انتشار کشفیاتش در مقاله "سلول" (ص ۵۱) مدعی شد که "گزینش دوگانه‌ای که تمامی مشخصات تمایل جنسی منوط بدان است" را کشف نموده است. ۲۴ پس بگذارید مدعیات این کشف را ملاحظه نماییم و ببینیم چرا مسائل مغشوش‌کننده در مورد این تعیین‌کنندگی جنس به قوت خود باقی است.

بر طبق مقاله‌ی پیج: "منطقه‌ی تعیین‌کننده‌ی جنس انسان یعنی کروموزوم Y یک پروتئین فینگر را رمزگذاری می‌کند"، نمونه‌ها از D.N.A افرادی غیرعادی گرفته شد، یعنی کسانی که کروموزومهای XX داشتند اما از نظر پزشکی مذکر تشخیص داده شده بودند و کسانی که ساختار کروموزومی XY داشتند اما از نظر پزشکی مونث تشخیص داده شده بودند. وی به ما نمی‌گوید واقعا برچه اساسی جنس این افراد برخلاف کروموزوم شان تشخیص داده شده بودند بلکه ما را با این فرض رها می‌کند که مشخصات آشکار

اولیه و ثانوی اشاره بدین دارد که آنها نقش‌های کاملاً مختص به خود داشتند. پیچ و همکارانش فرضیات زیر را ارائه نمودند: باید یک رشته از D.N.A وجود داشته باشد که با میکروسکوپ‌های معمولی مشاهده نمی‌شود و جنس مردانه را تعیین می‌کند و این رشته‌ی D.N.A به طریقی باید از کروموزوم Y یعنی مکان معمولی‌اش به برخی کروموزوم‌های دیگر و جاهای که انتظار یافتن آنرا نداشتیم، آمده باشد. (در نمونه‌هایی که کروموزوم XX داشتند اما مذکر بودند - مترجم) تنها اگر (الف) این رشته غیر قابل کشف D.N.A و جابجایی آنرا فرض کنیم، می‌توانستیم دریابیم که چرا XX مذکری که هیچ کروموزوم Y نداشته، در واقع هنوز هم مذکر است. به همین نحو حضور کروموزوم Y در مونث‌ها را فقط بدین خاطر می‌توانستیم توضیح دهیم که رشته‌ای از D.N.A به طریقی جابجا شده بود.

اگرچه داوطلبینی که پیچ و پژوهشگران او برای این کشف در اختیار داشتند محدود بود فرضی که آنها تحقیقشان را بر مبنای آن قرار دادند این است که تا حدی ده درصد از مردم اختلالات کروموزومی دارند که با دسته بندی - زن - XX و مرد - XY مطابقت ندارد. از این رو کشف "ژن برتر" مبنای محکمتری برای درک تعیین جنس و در نتیجه اختلاف جنس دارد تا معیار کروموزوم.

متأسفانه برای پیچ، از بابت ادعای کشف رشته‌ی D.N.A یک مشکل ماندگار وجود داشت. عیناً همان رشته‌ی D.N.A که گفته می‌شود جنس مذکر را تعیین می‌کند در واقع، در کروموزوم‌های X جنس مونث یافته شد. پیچ ابتدا با این ادعا به این کشف عجیب پاسخ می‌دهد که شاید حضور رشته ژن در مردانگی و نبود آن در زنانگی نیست که تعیین کننده است بلکه این ژن در مردانگی فعال و در زنانگی متغیر بوده است. (ارسطو زنده می‌شود!). اما این پیشنهاد در حد فرضیه باقی می‌ماند و بر طبق نظر آن فوستو استرلینگ Anne Fausto- Sterling، پیچ و همکارانش در مقاله‌ی "سلول" (جنس) از این که افرادی را که از ایشان نمونه گرفته شده بود اصلاً ساختار تناسلی و آناتومیکی مبهمی نداشتند سخنی به میان نیاوردند. مطلب زیر از مقاله‌ی وی با نام "زندگی در حصار XY" نقل شده است:

“چهار مذکر دارای کروموزوم XX تحت مطالعه ایشان همگی نازا بودند (اسپرمی تولید نمی‌کردند) بیضه‌های کوچکی داشتند که کلا فاقد سلول germ، یعنی سلولهای تشکیل دهنده‌ی اسپرم بودند. همچنین سطوح هورمونی بالا و سطوح testosterone پایینی داشتند. احتمالاً آنها به خاطر اندام تناسلی بیرونی و وجود بیضه‌ها، مذکر رده بندی شده بودند... همینطور آلات تناسلی بیرونی مونث‌های دارای کروموزوم XY عادی بودند اما تخمدان‌های آنها فاقد سلولهای germ بود.” (۳۲۸)

آشکارا در این موارد اجزای جزئی جنس با پیوستگی یا وحدت قابل تشخیصی که معمولاً با دسته بندی تمیز داده می‌شود، همخوانی نداشتند. این ناسازگاری‌ها استدلال پیچ را دچار مشکل می‌کند، چرا که معلوم نمی‌شود چرا ما باید از همان آغاز وجود مذکرهای XX- و مونث‌های XY- را بپذیریم، وقتی اصلاً نقش مذکر و مونث مورد تردید است و پیشتر تلویحاً با مراجعه با آلات تناسلی بیرونی مشخص شده است. در واقع، اگر آلات بیرونی برای تعیین و مقرر کردن جنس کافی بود، پس تحقیقات آزمایشی بر روی ژن برتر اصلاً ضرورت نخواهد داشت.

اما مشکل دیگری را در روشی که این فرضیات خاص، فرمول بندی، آزموده و معتبر شده‌اند را در نظر آورید. توجه داشته باشد که پیچ و همکارانش، تعیین جنس را با تعیین مردانگی و تعیین بیضه، تلفیق می‌کنند. دو نسل شناس به نام اوا ایچر Eva Eicher و لیندا. ال. واش بورن Linda L. Washburn، نشریه سالیانه‌ی ژنتیک Annual Review of Genetics اظهار داشته‌اند که تعیین — تخمدان هرگز در ادبیات تعیین جنس در نظر گرفته نمی‌شود و زنانگی همیشه در شرایط غیاب عامل تعیین کننده‌ی مردانگی یا حضور انفعالی این عامل متصور می‌شود. امر غایب یا منفعل تعریفاً شایسته نیست که ابژه‌ی مطالعه در نظر گرفته شود. با این وجود ایچر و واش بورن اظهار می‌کنند که این امر فعال یک پیشداوری

فرهنگی، و در واقع مجموعه‌ای از فرضیات جنسیتی شده درباره جنس و درباره آنچه‌ی است که می‌تواند چنین تحقیقی را ارزشمند سازد و تحقیق درباره تعیین جنس را محدود نماید. فوستو - استرلینگ از ایچر و واشبورن نقل می‌کند:

“برخی از محققین بر فرضیه‌ی نقش کروموزوم Y در تعیین بیضه با معرفی القای بافت بیضه‌ای به عنوان رویدادی فعال (مسلط و تحت هدایت ژن) و القای بافت تخمدانی به رویدادی منفعل (خودکار) تاکید ورزیده‌اند. مطمئناً، القای بافت تخمدانی به همان اندازه فرآیند تکاملی ژنتیکی القای بافت بیضه‌ای یا القای هر فرآیند فعال تقسیم سلولی، فعال است. تقریباً هیچ چیزی درباره ژنهایی موجود در القای بافت تخمدانی از غده‌ی جنسی تقسیم نشده، نوشته نشده است. (۳۲۵)

به همین شیوه، کل زمینه‌ی رویان‌شناسی به سبب تمرکزی که بر نقش مرکزی هسته در تقسیم سلولی دارد به نقد کشیده می‌شود.

منتقدین فمینیست در زمینه بیولوژی مولکولی سلول بر علیه این فرضیات هسته‌گرایانه استدلال نموده‌اند. در مخالفت با جهتگیری‌های پژوهشی که در صدند تا هسته یک سلول تفاوت گذاری شده را ارباب و هدایتگر توسعه‌ی اندامه جدید و کاملاً شکل گرفته بدانند، یک برنامه‌ی پژوهشی پیشنهاد شده است که قصد دارد هسته را همچون چیزی در نظر گیرد که معنا و کنترلش را تنها از بافت و زمینه‌ی سلولی‌اش اخذ کند. بر طبق نظر فوستو - استرلینگ “اکنون مسئله این نیست که چگونه یک هسته‌ی سلول در طول تقسیم تغییر می‌کند، بلکه مسئله این است که چگونه فعل و انفعالات پویای میان هسته - سیتوپلاسم در طول تقسیم سلولی تغییر می‌یابند” (24-323)

ساختار تحقیق پیچ کاملاً با چارچوب گرایش‌های عمومی بیولوژی سلولی مولکولی همخوان است. این چارچوب از همان ابتدا از تصور اینکه فردیت‌ها تلویحاً نیروی توصیفی دسته بندی جنس را به چالش

می‌کشانند، اجتناب می‌کند؛ پرسشی که او اتخاذ می‌کند این است که چگونه “گزینش دوگانه” آغاز می‌گردد، نه اینکه آیا (اصلاً) توصیف بدن‌ها در شرایط جنس دوگانه برای دسترسی به این وظیفه بسنده است؟ به علاوه تمرکز بر “زن برتر” بدین اشاره دارد که زنانگی باید حضور یا غیاب مردانگی فهمیده شود، یا در بهترین حالت، حضور امر منفعلی که در مردان دائماً فعال است. این ادعا البته در زمینه تحقیق ایجاد می‌شود که در آن سهم تخدان فعال در تقسیم جنسی هرگز قویا در نظر گرفته نشده است. در اینجا نتیجه این نیست که دعویات معتبر و قابل اثباتی در زمینه تقسیم جنس نمی‌توان مطرح کرد، بلکه فرضیات فرهنگی مربوط به وضعیت زنان و مردان و رابطه دوتایی جنسیت خود پژوهش تعیین جنس را تنظیم می‌کند. وظیفه‌ی تمیز جنس از جنسیت دشوارتر می‌شود وقتی دریابیم که معانی جنسیتی شده، فرضیات و براهین آن دسته از مسائل زیست پزشکی را تنظیم می‌نماید که برای ما در صدد بنیان نهادن جنس به مثابه امر پیشینی بر معانی فرهنگی اکتساب شده‌ی جنس است. در واقع، وظیفه‌ی ما حتی پیچیده تر می‌شود وقتی دریابیم که زبان بیولوژی در دیگر زبان‌ها سهم است و بقایای فرهنگی را در ابژه‌هایی که قصد کشف و توصیف بی طرفانه از آنها را دارد، باز تولید می‌کند

آیا این صرفاً یک عرف فرهنگی نیست که پیچ و دیگران با آن تصمیم می‌گیرند فردی که از نظر آناتومیک میبهم و دارای کروموزوم XX است را مرد بدانند، عرفی که آلات تناسلی را نشانه قطعی جنس تصور می‌کند؟ می‌توان استدلال نمود که ناپیوستگی در این نمونه‌ها با مراجعه به یک عامل مجزا مشخص نمی‌شود و اینکه جنس، به عنوان یک دسته بندی که شامل عناصر، کارکردها و ابعاد هورمونی و کروموزومی است، دیگر در چارچوب دوتایی که بدان بخشیده ایم عمل نمی‌کند. مسئله در اینجا این نیست که با مراجعه به استثنائات، موارد عجیب، دعویات مربوط به زندگی جنسی نرمال را صرفاً نسبی نماییم. با این وجود، همانطور که فروید در سه مقاله در باره نظریه‌ی تمایل جنسی اشاره می‌کند این مورد استثنایی و ناشناس است که ما را برای درک این نکته راهنمایی می‌کند که چگونه جهان بدیهی و مسلم فرض

شده‌ی معانی جنسی شکل می‌گیرند. تنها از یک موقعیت عامدانه غیر طبیعی شده می‌توان دید که ظاهر امر طبیعی چگونه شکل می‌گیرد. پیش‌انگاره‌هایی که ما درباره‌ی "بدنهای جنسی شده" ساخته ایم، درباره موجودیت این یا آن، درباره‌ی معانی که گفته می‌شود ذاتی آنهاست یا از وجود جنسی منتج می‌شود، با همین مثالهایی که نمی‌توانند خود را با این دسته بندی‌ها تطبیق دهند به ناگهان واژگون می‌شوند، دسته بندی‌هایی که این زمینه‌ی بدنها را برای ما با شرایط عرفهای فرهنگی، طبیعی و تثبیت می‌گردانند. از این رو امر بیگانه، ناشناس و متناقض که بیرون انداخته می‌شود، نشان دهنده روشی برای درک این جهان دسته بندی‌های جنسی "بی چون و چرا پذیرفته شده" است دسته بندی‌هایی که ساختگی اند و، در واقع می‌تواند به طریق دیگری نیز ساخته شود.

اگرچه ممکن است بی درنگ با این تحلیل فوکو که دسته بندی جنس برای خدمت به نظام تنظیمی و سازنده‌ی تمایل جنسی ایجاد می‌شود، موافقت نکنیم، جالب است که دقت کنیم که پیچ‌آلات تناسلی، یعنی اجزای بیرونی ضروری برای نمادپردازی تمایل جنسی تناسلی را عاری از ابهام و تعیین کننده‌ی پیشین جنس بر می‌گزیند. به خوبی می‌توان نشان داد که تحقیق پیچ با دو گفتمان احاطه شده است، که در این مورد با یکدیگر ناسازگاراند: گفتمان فرهنگی که آلات تناسلی را نشانه‌های قطعی جنس می‌شمارد و در خدمت علایق تناسلی است، و گفتمانی که در پی بنیان نهادن اصل مذکر به مثابه امر فعال و تک‌علی است هرچند که خود زاینده نباشد. بنابراین آرزوی تعیین جنس یکبار و برای همیشه و تشخیص یک جنس از دیگری، به نظر نشأت گرفته از سازماندهی اجتماعی تولید مثل جنسی است که برآمده از ساختار هویت‌ها و موقعیت‌های بدون ابهام و واضح بدن‌های جنسی از یکدیگر است.

از آنجایی که در چارچوب تمایل جنسی تناسلی، بدن مذکر معمولاً یک عامل فعال رقم می‌خورد، مسئله تحقیق پیچ، به یک معنا، تطبیق گفتمان تولید مثل با گفتمان فعلیت‌زینده است، دو گفتمانی که معمولاً از لحاظ فرهنگی ملازم یکدیگرند اما در این مورد از هم جدا می‌شوند. پس خواست جالب توجه پیچ

برای تعیین رشته‌ی D.N.A فعال به عنوان حرف آخر، ارائه‌ی اصل فعلیت مذکر مقدم بر گفتمان تولید مثل است.

با این وجود، این تقدم بر طبق نظریه مونیکی ویتینگ تنها یک تظاهر خواهد بود. دسته بندی جنس به نظام دگرجنسگرایی اجباری تعلق دارد که آشکارا از طریق نظام اجباری تولید مثل جنسی عمل می‌کند. از نظر ویتینگ که ما اکنون بدان می‌پردازیم، “مردانه” و “زنانه”، “مذکر” و “مونث” تنها در ماتریکس دگرجنسگرایی وجود دارد؛ در واقع، آنها اصطلاحات طبیعی شده‌ای می‌باشند که این ماتریکس را از نقد بنیادین پنهان و در نتیجه حفظ می‌کنند.

مونیک ویتینگ: از هم پاشی تنانه و جنس ساختگی

زبان بافه‌های واقعیت را در قالب بدن اجتماعی قرار می‌دهد.

مونیک ویتینگ

سیمون دوبوآر در جنس دوم نوشت: “هیچ کس زن به دنیا نمی‌آید بلکه زن می‌شود” عبارت عجیب و حتی چرند به نظر می‌آید زیرا چطور کسی می‌تواند زن شود اگر کسی در طول این مدت زن نبوده؟ و کیست این کسی که در حال (زن) شدن است؟ آیا انسانی وجود دارد که در بازه‌ای زمانی به جنسیتش مبدل شود؟ آیا درست است که فرض کنیم که این انسان پیش از جنسیت شدنش، جنسیتش نبوده است؟ چطور کسی یک جنسیت می‌شود؟ موقعیت یا مکانیزم این ساختار جنسیت چیست؟ و شاید از همه مهمتر چه زمانی این مکانیزم با تغییر شکل سوژه‌ی انسانی به سوژه‌ی جنسیتی وارد مرحله‌ی فرهنگی می‌شود؟

آیا مطابق حرف بوآر انسانی وجود دارد که هرگز پیشتر جنسیتی نشده باشد؟ نشان جنسیت با "توصیف" بدنهای انسانی آشکار می‌گردد، وقتی به این سؤال که "پسر است یا دختر؟" جواب داده می‌شود از همان لحظه، کودک موجودی انسانی می‌شود. (یاتلر با این جمله نشان می‌دهد این فرض بوآر یعنی انسان بدون جنس که بعدا به جنس خود تقلیل داده می‌شود، یک فرض غلط است - مترجم) آندسته از بدنهای انسانی که با هیچکدام از جنسیت‌ها تطابق ندارند، در واقع از دایره انسانیت طرد می‌شوند، در واقع قلمرویی انسان زدا و مطرود در مقابل قلمروی انسانی شکل می‌دهند که خود نیز ساختگی است. اگر جنسیت همیشه در همین مرزبایی حاکم بر آنچه که انسان را توصیف می‌کند، موجود است، چطور می‌توانیم از انسانی سخن بگوییم که به جنسیت‌اش مبدل می‌شود، گویی جنسیت یک ضمیمه یا پس‌آیند فرهنگی است؟

البته بوآر، صرفا اشاره می‌کند مقوله زن یک اجرای فرهنگی متغیر است، مجموعه‌ای از معانی که در زمینه‌ای فرهنگی فرض شده و پذیرفته می‌شوند و هیچ کس با جنسیتش متولد نمی‌شود، جنسیت همیشه اکتساب می‌شود. از طرف دیگر بوآر می‌خواست این امر را تایید کند که فرد با جنس‌اش، به عنوان یک جنس و امری جنسی شده به دنیا می‌آید و این وجود انسانی و وجود جنسی در حدود و ثغور یکدیگرند، جنس یک صفت تحلیلی انسان است؛ هیچ انسانی نیست که جنسی نشده باشد، جنس انسان را به عنوان یک صفت ضروری توصیف می‌کند. اما جنس موجب جنسیت نمی‌شود، و جنسیت منعکس کننده و بازتابنده جنس نیست؛ در واقع نزد بوآر جنس به طور تغییر ناپذیری واقعی است، اما جنسیت امری است اکتسابی، و در حالیکه که جنس نمی‌تواند تغییر یابد، یا آنگونه که او می‌پندارد - جنسیت ساختار فرهنگی متغیر جنس است، هزاران امکان گشوده از معانی فرهنگی که توسط یک بدن "جنسی شده" فراهم می‌آید. نظریه بوآر علی الظاهر نتایج رادیکالی را در پی دارد، نتایجی که او خود نپذیرفت. برای مثال اگر جنس و جنسیت بنیادا متمایزاند، پس یک جنس خاص حتما یک جنسیت مشخص را نتیجه نمی‌دهد؛ به

عبارت دیگر نیازی نیست که "زن" ساختار فرهنگی بدنِ مونث باشد، و "مرد" ضرورتاً بدن‌های مذکر را تفسیر نمی‌کند. این فرمول بندی رادیکال از تمایز جنس / جنسیت بدین اشاره دارد که بدنهای "جنسی شده" می‌تواند موقعیتی برای شماری از جنسیت‌های متفاوت باشد و حتی جنسیت خود نیازی ندارد که به دو جنسیت معمولی محدود شده باشد.

اگر جنس، جنسیت را محدود نمی‌کند، پس گویی جنسیت‌ها، این روش‌های تفسیر فرهنگی بدن "جنسی شده"، به هیچ روی با دوگانگی آشکار جنس محدود نمی‌شوند. این نتیجه‌ی را نیز در نظر بگیرید که اگر جنسیت چیزی باشد که فرد بدان مبدل می‌شود اما می‌تواند هرگز بدان جنسیت مبدل نشود- پس جنسیت خود نوعی شدن یا فعالیت است، و جنسیت نباید یک اسم یا چیزی ماهوی یا نشانه‌ی فرهنگی ایستا تصور شود، بلکه باید نوعی کنش مداوم و پیوسته از یک قسم تصور شود. اگر جنسیت چه به لحاظ علی یا بیانی به جنس مقید نمی‌شود، پس جنسیت نوعی کنش است که بالقوه می‌تواند ورای محدودیت‌های دوتاییی تحمیل شده‌ی دوگانه‌ی جنس تکثیر شود. در واقع جنسیت نوعی کنش جسمانی / فرهنگی خواهد بود که به واژگان جدیدی برای تکثیر و تاسیس صفات حاضر انواع متعدد نیاز دارد. به دسته بندی‌های قابل عرضه و بسطی نیاز دارد که در مقابل محدودیت‌های نحوی ماهیت ساز و دوگانه حاکم بر جنسیت مقاومت می‌کند. اما چنین پروژه‌ای به طور فرهنگی چگونه میسر می‌شود و چگونه از سرنوشت یک پروژه‌ی اتوپایی بی‌ثمر و ناممکن اجتناب می‌کند؟

مونیک ویتینگ عبارت "هیچ کس زن به دنیا نمی‌آید" را در مقاله‌ای با همین نام در نشریات فمینیستی تکرار نمود، اما مونیک ویتینگ چه نوع تکرار یا بازاندیشی از بواور ارائه کرد؟ دو تا از دعوای وی هم یادآور نظریه بواور است و هم از او فاصله می‌گیرد: اول اینکه دسته بندی جنس نه ثابت است و نه طبیعی بلکه یک استفاده سیاسی از مقوله طبیعت است که در خدمت اهداف تمایل جنسی تناسلی است. به عبارت دیگر هیچ دلیلی برای تقسیم بدنهای انسانی به جنس‌های مرد و زن وجود ندارد جز اینکه چنین

تقسیمی نیازهای اقتصادی دگرجنسگرایی را برآورده سازد و جلوه‌ای طبیعت گرایانه به نهاد دگرجنسگرایی بخشد. از این رو، نزد ویتینگ، هیچ تمایزی بین جنس و جنسیت وجود ندارد؛ مقوله "جنس" خود یک مقوله‌ی جنسیتی شده است و کاملاً به طور سیاسی و نه طبیعی بنیان نهاده و طبیعی شده است. دومین دعوی مخالف ویتینگ به شرح ذیل است: یک لزبین یک زن نیست. او استدلال می‌کند که یک زن تنها به عنوان یک اصطلاح وجود دارد تا رابطه دوگانه و متقابل با یک مرد را تثبیت و تحکیم بخشد؛ وی نشان می‌دهد که این رابطه دگرجنسگرایی است. ۱۴۳

وی مدعی است یک لزبین با سرپیچی از دگرجنسگرایی دیگر با اصطلاحات این رابطه متقابل تعریف نمی‌شود. در واقع او مدعی است که یک لزبین از دوتایی متقابل بین زن و مرد فراتر می‌رود؛ یک لزبین نه یک زن است نه یک مرد. حتی یک لزبین هیچ جنسی هم ندارد؛ او فراتر از دسته بندی جنس است. با سرپیچی لزبین از این دسته بندیها، لزبین (استفاده از ضمیر (البته در زبان انگلیسی) مشکل ساز است) ساختار فرهنگی تصادفی این دسته بندی‌ها را و ضمناً فروض پایدار ماتریکس دگرجنسگرا را افشا می‌کند. از این رو، ما باید بگوییم کسی زن به دنیا نمی‌آید بلکه زن می‌شود اما به علاوه کسی مونث به دنیا نمی‌آید بلکه مونث میشود؛ بلکه حتی بنیادینتر، اگر فرد قادر به انتخاب بود، می‌توانست نه مونث باشد و نه مذکر، نه زن باشد و نه مرد. در واقع لزبین یک جنس سوم از کار در می‌آید یا همانطور که نشان خواهیم داد مقوله‌ای که هم جنس و هم جنسیت را به منزله دسته بندی‌های ثابت توصیفی بنیادا به چالش می‌کشاند. ویتینگ نشان می‌دهد که تمیز زبانی جنس، بهره برداری سیاسی و فرهنگی از دگرجنسگرایی اجباری را تامین می‌کند. او استدلال می‌کند که این رابطه‌ی دگرجنسگرا به معنای متعارف نه دوجانبه است و نه دوگانه؛ جنس همیشه تقریباً مونث است و فقط یک جنس وجود دارد زنانگی. مذکر بودن امری "جنسی شده" نیست؛ "جنسی شدن" همیشه روشی برای خاص بودن و وابسته شدن است، و مذکرها در این نظام از شخصیتی جهانشمول برخوردارند. پس نزد ویتینگ، "جنس مونث" به معنی جنس دیگر بودن

همچون "زن بودن" نیست همچنین در "جنس مذکر"؛ "جنس مونث" تنها به خودش دلالت می‌کند؛ امری است گرفتار شده در جنس، افتاده به دام آنچه بوآر حلقه فراگیر می‌خواند. از آنجا که جنس تفسیر سیاسی و فرهنگی بدن است، هیچ تمایز جنس/جنسیتی در راستای خطوط عرفی وجود ندارد؛ جنسیت در جنس ساخته می‌شود، جنس نشان می‌دهد که از آغاز جنسیت بوده است. ویتینگ نشان می‌دهد که در این مجموعه روابط اجتماعی اجباری، زنان به طور هستی شناسانه از جنس اشباع می‌شوند؛ آنها جنس شان هستند و برعکس جنس ضرورتاً زنانه است.

ویتینگ در می‌یابد که جنس به طور گفتمانی توسط نظام دلالت‌های ستمگر بر زنان، گی‌ها ولزبینها تولید و منتشر می‌شود. وی هیچ مشارکتی با این نظام و یا اعتقاد به داشتن موقعیتی واژگون کننده و اصلاح گر در این نظام را نمی‌پذیرد؛ پذیرش بخشی از آن، پذیرش و تایید کل نظام است. در نتیجه وظیفه‌ی سیاسی که وی فرمول بندی می‌کند، براندازی کل گفتمان جنس است، در واقع براندازی خود گرامری که "جنسیت" یا "جنس ساختگی" را - به مثابه یک صفت ماهوی انسان و اشیای همانند هم، ایجاد می‌کند. (که خصوصاً در گرامر فرانسوی کاملاً مشهود است) ۲۵ وی از طریق نظریه وداستان، خواستار سازماندهی بنیادینی از توصیف بدنها و تمایلات جنسی بدون مراجعه به جنس و در نتیجه بدون مراجعه به تفاوت گذاری‌های ضمیر می‌شود؛ یعنی هر آنچه که حق سخن گفتن را در ماتریکس جنسیت تنظیم و توزیع می‌کند.

ویتینگ دسته بندی‌های گفتمانی مانند "جنس" را همچون انتزاعیات اجباری تحمیلی بر حوزه اجتماعی می‌داند که نظامی ثانوی یا واقعییتی متجسد را تولید می‌کنند. اگرچه مشخصاً انسانها درک صریحی از جنس دارند، که ماخذ ابژکتیو تجربه تصور می‌شود، با این حال ویتینگ استدلال می‌کند که چنین ابژه‌های شدیداً با چنین ماخذی شکل یافته است و تاریخ و مکانیزم این شکل دهی قاهرانه دیگر در ابژه مشخص نمی‌شود. ۲۶ از این رو جنس یک معلول - واقعییتی ناشی از فرآیند خشونت‌آمیزی است که با

خود معلول پنهان می‌شود. هرچیزی ظاهر می‌شود “جنس” است و چنین “جنسی” کلیتی درک می‌شود که بی علت است اما فقط بدین خاطر بدون علت است که علت هیچ‌جا مشاهده نمی‌شود. ویتگی می‌داند که موقعیت او ضد ادراک حسی و تجربه است اما دقیقا این ترویج سیاسی ادراک دقیقا همانچیزی است که او می‌خواهد روشن و آشکار نموده و به چالش بکشاند:

“جنس به منزله‌ی “ داده‌ای بلاواسطه”، “ داده‌ای محسوس ” “ صور فیزیکی ” متعلق به نظم‌ی طبیعی پنداشته می‌شود. اما آنچه ما ادراک فیزیکی و مستقیم می‌دانیم تنها یک ساختار اسطوره‌ای و پیچیده‌ی “آرایش خیالی” است که صور فیزیکی (که در خود خنثی و بی طرفاند اما توسط یک نظام اجتماعی نشان گذاری شده‌اند) را از طریق شبکه روابطی که این صور در آن ادراک می‌شوند، بازتفسیر می‌کند. ۲۷”

صور فیزیکی تا حدی در اینجا جدا از زبان و نشانه گذاری نشده با نظام اجتماعی پدیدار می‌شود. اما معلوم نیست که این صور آیا می‌توانستند به طریقی نامگذاری شوند که عملکرد کاهنده‌ی دسته بندی جنس را بازتولید نکنند. این صورت متعدد با به گفتار در آمدن در دسته بندی جنس، معنا و یگانگی اجتماعی را به دست می‌آورند.

به عبارت دیگر، جنس یگانگی ساختگی را بر مجموعه‌ی ناپیوسته‌ی صفات تحمیل می‌کند. جنس به مثابه امر گفتمانی و ادراکی، یک رژیم شناخت شناسانه و از لحاظ تاریخی تصادفی را مشخص می‌کند. زبانی که ادراک را با روابط اجباری درونی شکل می‌دهد که بوسیله‌ی آن بدنهای فیزیکی ادراک می‌شوند. آیا “بدن فیزیکی” پیش از بدنی که ادراک شده وجود دارد؟ یک پرسش ناممکن. نه تنها گردآوری صفات حول دسته بندی جنس مورد تردید است، بلکه همچنین تفاوت میان “صور” نیز خود مشکوک است. احلیل، مهبل، سینه‌ها و غیره، اجزای جنسی نام گذاری می‌شوند که هم محدودیت یک بدن شهوانی بر این اجزاست و هم تکه کردن بدن به عنوان یک کل. در واقع یگانگی تحمیل شده بر بدن توسط دسته

بندی جنس، به معنای "عدم یگانگی"، تکه‌سازی و بخش بندی کردن و کاهش محرکات جنسی است. پس جای تعجب نیست که ویتیک به طور متنی، براندازی جنس را با نابودی و تکه کردن بدن جنسی در بدن لژیبین به انجام می‌رساند. همانطور که جنس بدن را تکه تکه می‌کند، براندازی مدل‌های جنس به روش لژیبینی نیز آن دسته از هنجارهای جنسی تفاوت‌گذار تمامیت جسمانی را به مثابه مدل‌های سلطه، هدف قرار می‌دهد. مدل‌های سلطه‌ای که موجب اتحاد و ارائه‌ی بدن به عنوان "بدن جنسی شده" می‌گردد. ویتیک در نظریه و داستانش نشان می‌دهد که "تمامیت" و "یگانگی" بدن، که اغلب ایده آل‌های مثبتی تصور می‌شوند، در خدمت مقاصد تکه‌سازی، محدودیت و سلطه‌اند.

زبان قدرت ایجاد "واقعیت اجتماعی" را از طریق کنش‌های بیانی سوژه‌های سخنگو به دست می‌آورد. در نظریه ویتیک این از طریق دو سطح واقعیت، دو نظام هستی‌شناسانه، پدیدار می‌گردد. هستی‌شناسی اجتماعا ساخت یافته از هستی‌شناسی بنیادی تری پدیدار می‌گردد که پیشا اجتماعی و پیشا گفتمانی نشان داده می‌شود. از آنجایی که جنس به واقعیت گفتمانی ساخت یافته تعلق می‌یابد (نظم ثانوی)، یک هستی‌شناسی پیشا اجتماعی وجود دارد که ساختار گفتمانی را موجب می‌شود. وی به وضوح فرض ساختارگرایی مبنی بر وجود ساختارهای دلالتی و جهانشمول پیش از سوژه‌ی سخنگو را که شکل‌گیری این سوژه و گفتارش را موزون می‌کند، رد می‌کند. از نظر وی، این ساختارهای تصادفی تاریخی دگرجنسگرا و اجباری است که حقوق کامل و گفتار مقتدر را به مذکرها بخشیده و آنرا برای مونث‌ها انکار می‌کند. اما این عدم تقارن اجتماعا ساخت یافته، هستی‌شناسی پیشا اجتماعی افراد برابر و یکسان را پنهان و نقض می‌کند.

ویتیک استدلال می‌کند که وظیفه‌ی زنان این است که موقعیت سوژه‌ی سخنگو و مقتدر را از آن خود کنند — که به معنایی حق بنیادین هستی‌شناسانه‌ی آنهاست — و هم دسته بندی جنس و هم نظام دگرجنسگرایی اجباری را که خاستگاه این دسته بندی است، نابود سازند. نزد ویتیک زبان مجموعه‌ای از

کنش‌هاست که با گذشت زمان تکرار می‌شود و واقعیت = معلولهایی را تولید می‌کند که نهایتاً به عنوان “حقایق” اشتباه گرفته می‌شوند. عمل مکرر نامیدناختلاف جنسی، ظاهر طبیعی این تقسیم را ایجاد کرده است. نامیدن جنس کنش سلطه و اجبار است، اجرایی نهادینه شده که واقعیت اجتماعی را با نیاز به ساختار ادراکی / گفتمانی از بدنهای منطبق با اصول اختلاف جنسی، تولید و مشروع می‌سازد. از این رو، ویتینگ نتیجه می‌گیرد، “ما هم در ذهن و هم در بدنمان وادار شده ایم تا چهره به چهره، با ایده‌ی طبیعی که برای ما ایجاد کرده‌اند، مرتبط شویم... ” مردان” و ” زنان” دسته بندی‌هایی سیاسی هستند و نه حقایقی طبیعی” ۲۸

مقوله‌ی “جنس” (واژه به طور کل بدون ارجاع به جنس خاص به کار رفته است – مترجم)، “جنس” و پیکربندی اجتماعی بدنها را از طریق آنچه ویتینگ یک قرارداد ناگزیر می‌خواند، تحمیل می‌کند. ازاین رو، مقوله‌ی جنس نامی است مطیع کننده. زبان “بافه‌های واقعیت را در قالب بدن اجتماعی قرار می‌دهد”. اما این بافه‌ها براحتهی دور انداخته نمی‌شوند. او ادامه می‌دهد: “آنها نقش زده و قاهرانه شکل می‌دهند” ۲۹. ویتینگ استدلال می‌کند که “ذهن” straight که در مباحث علوم انسانی مشهود است، برهمه‌ی ما لزبین‌ها، زنان، مردان همجنس گرا ستم روا می‌دارد، چرا که آنها “این امر را بدیهی جلوه می‌دهند که آنچه جامعه، هر جامعه‌ای را بنیان می‌نهد دگرجنسگرایی است” ۳۰ وقتی سوژه‌ی سخنگو برای سخن گفتن لازم باشد که در شرایط این ستم سهیم شود، یعنی امکان ناپذیری و فهم ناپذیربودن خود سوژه‌ی سخنگو را بدیهی بیندارد، آنگاه گفتمان ستمگر می‌شود. او نشان می‌دهد که این دگرجنسگرایی گستاخانه presumptive در گفتمان برای تهدید کردن عمل می‌کند:

“شما یا straight خواهید بود یا خیر” ۳۱.

او استدلال می‌کند که زنان، لزبین‌ها و مردان گی، نمی‌توانند موقعیت سوژه‌ی سخنگو را در نظام زبانی دگرچسنگرایی اجباری فرض کنند. سخن گفتن در این نظام، محروم شدن از امکان سخن گفتن است و در نتیجه، به کل سخن گفتن در این زمینه، کاری متناقض ناماست یعنی تایید زبانی "منی" که جایی در زبان تاییدی کننده‌اش ندارد.

قدرتی که ویتینگ برای این نظام زبان می‌پذیرد بسیار عظیم است. او نشان می‌دهد که مفاهیم، مقولات، انتزاعیات می‌توانند خشونت‌ی فیزیکی و مادی برعلیه بدنهایی را به کار برند که ادعای ارگانیزه و تفسیر آنها را دارند: "هیچ چیز انتزاعی در مورد قدرتی که علوم و نظریات به طور مادی و عملی بر اذهان و بدنهای ما اعمال می‌کنند وجود ندارد، حتی اگر گفتمانی که آنرا تولید می‌کند انتزاعی باشد. همانطور که مارکس گفت یکی از اشکال سلطه، بیان خود آن است، و من می‌خواهم بگویم به همچنین یکی از موارد کاربرد آن. تمامی ستم دیدگان این قدرت را می‌شناسند و با آن سرو کار داشته‌اند." ۳۲ این قدرتی که زبان بر بدنها به کار می‌برد هم علت ستم جنسی است و هم راه فراروی از این ستم. زبان نه جادو می‌کند و نه تسلیم ناپذیر است: "واقعیت در زبان انعطاف دارد: زبان کنشی انعطاف پذیر بر واقعیت دارد" ۳۳. زبان قدرتش را از طریق کنش‌های گفتاری که مکررا به کنش‌های تجاوززگرانه و نهایتا نهادها مبدل می‌شود، واقعیت را فرض گرفته و آنرا تغییر می‌دهد.

ساختار نامتقارن زبان سوژه را کسی تعیین می‌کند که همچون امر جهانشمول و مذکر سخن می‌گوید و سخنگوی مونث را امری "خاص" و "غرض آلود" می‌داند که به هیچ روی ذاتی زبانی خاص یا خود زبان نیست. این موقعیت‌های نامتقارن از "طبیعت" زنان و مردان آنگونه که بوار بیان کرده، استنتاج نمی‌شود چرا که چنین طبیعی وجود ندارد: "باید دانست که مردان با استعداد جهاشمول بودن متولد نمی‌شوند زنان از همان بدو تولد به امری خاص فروکاسته نمی‌شوند. امر جهاشمول پیوسته و در هر لحظه‌ای به انحصار مردان در آمده است. این چیزی نیست که از پیش رخ داده باشد، بلکه باید انجام شود.

این یک عمل است یک عمل جنایتکارانه که توسط یک طبقه برعلیه دیگری مرتکب می‌شود. این عملی است که در سطح مفاهیم، فلسفه و سیاست تغذیه می‌شود. "۳۴

اگرچه ایریگاری استدلال می‌کند که سوژه همیشه پیشتر مردانه است، ویتیک این عقیده را که سوژه منحصرًا قلمروی مردانگی است، انکار می‌کند. نزد وی انعطاف پذیری زبان، در برابر ثبات موقعیت سوژه‌ی مردانه مقاومت می‌ورزد. در واقع نزد ویتیک، فرض سوژه‌ی سخنگوی مطلق، هدفی سیاسی برای زنان است که اگر بدان نائل شوند موثرا کل مقوله زنان را فسخ خواهند نمود. یک زن نمی‌تواند از اول شخص مفرد "من" استفاده کند چرا که به عنوان یک زن، سخنگویی خاص است (وابسته، غرض آلود، و چشم اندازی) و مطالبه "من" به معنی سخن گفتن به مثابه انسان جهانشمول است: "یک سوژه‌ی وابسته غیر قابل تصور است، سوژه‌ی وابسته اصلا نمی‌تواند سخن بگوید" ۳۵ با اتکا بر این فرض که تمامی سخن‌ها متضمن و تلویحا مطالبه تمامیت زبان هستند، ویتیک سوژه‌ی سخنگو را کسی توصیف می‌کند که با عمل گفتن "من" زبان را به عنوان یک کلیت مختص خود می‌سازد و با قدرت استفاده از تمامی زبان از خویشتن فراتر می‌رود. این بنیان‌گذاری مطلق "من" سخنگو ابعاد خداگونه‌ای در بحث ویتیک به خود می‌گیرد. این برتری سخن "من"، "منیتی" مقتدر و مرکز قدرت و کمالی مطلق، بنیان می‌نهد؛ سخن گفتن، "عمل برتر سوپژکتیویته" می‌گردد. روی آوردن به این سوپژکتیویته، نابودی موثر جنس و نیز زنانگی است: "هیچ زنی بدون آنکه برای خود سوژه‌ی کاملی باشد، یعنی بدون اینکه غیر جنسیتی، جهانشمول و کامل باشد نمی‌تواند از "من" سخن بگوید." ۳۶

ویتیک در ادامه به تعمقی شگفت‌انگیز در باب طبیعت زبان و "وجود" می‌پردازد که این امر پروژه‌ی سیاسی او را در گفتمان سنتی هستی‌شناسی قرار می‌دهد. از نظر او، هستی‌شناسی اولیه زبان به هرکسی فرصت یکسانی برای ایجاد سوپژکتیویته می‌دهد. وظیفه عملی رویاروی زنان برای ایجاد سوپژکتیویته از

طریق سخن، بسته به توانایی آنان در رها کردنِ تجسماتِ جنس تحمیل شده بر ایشان دارد که آنها را به شکل موجوداتی وابسته و ناتمام در می‌آورد. از آنجایی که این رها کردنِ تجسمات جنس نیازمند مطالبه کاملی "من" دانسته می‌شود، زنان برای رها کردنِ جنسیت شان سخن می‌گویند. تجسماتِ اجتماعی جنس را می‌توان لفافه یا تحریفِ واقعیت هستی‌شناسی اولیه دانست، یعنی این واقعیتِ وجود فرصتِ برابر برای همگان جهت به کار بردن زبان در تایید سوپژکتیویته پیش از نشانه گذاری توسط جنس.

در سخن، "من" کلیت زبان را فرض می‌کند و از این رو بالقوه از تمامی موقعیت‌ها یعنی به شیوه‌ی جهانشمول سخن می‌راند. با فرض اصل اولیه دسترسی برابر به امر جهانشمول جهت توصیف به عنوان "واقعیت هستی شناسانه"، وی می‌نویسد "جنسیت بر روی این واقعیت هستی شناسانه عمل می‌کند تا آنرا لغو نماید". ۳۷ با این وجود، این اصل دسترسی برابر خود بر فرض هستی شناسانه‌ی یگانگی سوژه‌ی سخنگو بر روی موجودیتی پیش از وجود "جنسی شده"، بنیان نهاده می‌شود. او می‌نویسد جنسیت "تلاش دارد تا موجودیت را تقسیم کند" "اما موجود به مثابه موجود تقسیم شده نیست" ۳۸ در اینجا تایید ذاتی "من" نه تنها کلیت زبان بلکه وحدانیت موجود را نیز پیش فرض می‌گیرد.

هیچ جای دیگری اینچنین ساده، ویتینگ خود را در گفتمان سنتی پیگیری فلسفی یک کمال پیوسته و بنیادین، حاضر و موجود قرار نمی‌دهد. برخلافِ موقعیت دریدایی که می‌خواهد تمامی معانی را بر تفاوتی موثر متکی نماید، ویتینگ استدلال می‌کند که سخن گفتن به هویتِ همسان و یکپارچه از تمامی چیزها نیاز دارد. این داستان بنیادگرایانه به او نقطه عزیمتی می‌دهد تا بدان نهاد اجتماعی موجود را نقد کند. با این وجود، این سؤال انتقادی باقی می‌ماند که فرض سوپژکتیویته جهانشمول، مقتدر و موجود در خدمت چه روابط اجتماعی تصادفی است؟ اشغالِ این مفهوم مقتدر از سوژه چه ارزشی دارد؟ چرا نباید (کلا) از سوژه و راهبردهای شناخت شناسانه جهانشمول آن تمرکز زدایی کنیم؟ گرچه ویتینگ "ذهنیتِ straight" را به خاطر جهانشمول بودن نقطه نگاه آن نقد می‌کند، معلوم می‌گردد که او نه تنها "این"

ذهنیت straight را جهانشمول می‌کند، بلکه از درک نتایج کلیت گرایانه چنین نظریه‌ای درباب کنش‌های گفتاری مقتدر ناتوان می‌ماند.

از نظر وی از لحاظ سیاسی تقسیم وجود - یعنی خشونت برعلیه زمینه‌ی کمال هستی‌شناسانه - به تمایز بین امر جهانشمول و امر خاص، شرط رابطه‌ی استیلاگرانه است. سلطه را باید انکار یگانگی اولیه و پیشینی تمامی انسانها در موجودیتی پیشا زبانی دانست. سلطه از طریق زبانی رخ می‌دهد که در کنش اجتماعی منعطفش، نظمی ثانوی و هستی‌شناسی ساختگی، توهم تفاوت، ناهمگونی، و در نتیجه سلسله مراتبی ایجاد می‌کند که به واقعیت اجتماعی مبدل می‌گردد.

به طور متناقض نما، ویتینگ هیچ کجا اسطوره‌ی ارسطویی درباره‌ی یگانگی اصیل جنسیت‌ها را نمی‌پذیرد، چرا که جنسیت خود اصلی تقسیم‌کننده، ابزار استیلا و امری است که در برابر تصور یگانگی می‌ایستد. رمان‌های وی راهبرد روایی از هم پاشی را پی می‌گیرد و پیشنهاد می‌نماید که فرمول بندی دوتایی جنس باید تا جایی تکه‌سازی و تکثیر گردد که خود دوتایی همچون امری تصادفی افشا شود. بازی آزاد خصایص یا "صور فیزیکی"، هرگز به معنای نابودی مطلق نیست، چرا که حوزه‌ی هستی‌شناسانه‌ای که به دست جنسیت نابود گشته کمالی متداوم است. ویتینگ "ذهنیت straight" را از آنرو نقد می‌کند که قادر نیست خود را از تفکر "تفاوت" برهاند. ویتینگ در اتحادی موقتی با دلوز و گتاری با روانکاوی به مثابه علم مبتنی بر اقتصاد "فقدان" یا "نفی" به مخالفت بر می‌خیزد. ویتینگ در مقاله‌ای به نام "پارادایم"، می‌پندارد که براندازی نظام دوتایی جنس، باید آغاز زمینه‌ی فرهنگی بسیاری از جنس‌ها باشد. در این مقاله وی به آنتی اودیپ رجوع می‌کند: "زرد ما نه یک جنس، نه دو جنس، بلکه جنسهای بسیاری وجود دارد (دلوز / گتاری) به تعداد هر فردی جنسی وجود دارد" ۳۹ اما تکثیر نامحدود جنس، منطقا مستلزم نفی جنس نیز می‌باشد. اگر شمار جنس‌ها به تعداد انسانهای موجود باشد، چنس دیگر به عنوان یک

اصطلاح کاربردی نخواهد داشت: جنس فرد یک خاصیت بنیادا منحصر به فرد خواهد بود و دیگر نمی‌تواند به عنوان عمومیت بخشی توصیفی و سودمندی، عمل نماید.

استعاره‌های نابودی، براندازی و خشونت، که در نظریه و داستان ویتیک به کار می‌رود، وضعیت هستی‌شناسانه‌ی دشواری دارد. اگر چه دسته بندی‌های زبانی واقعیت را به روشی خشونت‌آمیز یعنی ایجاد داستان‌های اجتماعی به نام واقعیت، شکل می‌دهند، به نظر یک واقعیت معتبر تری وجود دارد، یعنی حوزه هستی‌شناسانه‌ی از یگانگی بر علیه آنچه که داستانهای اجتماعی شمرده می‌شود. ویتیک با نشان دادن اینکه مفاهیم در مادیتِ زبان شکل یافته ومنتشر می‌شوند و اینکه زبان به روشی مادی عمل می‌کند تا جهان اجتماعی را بسازد، تمایز بین مفهوم “انتزاعی” و واقعیت “مادی” را انکار می‌کند. ۴۰ از طرف دیگر، این “ساختارها”، تمایزات و تجسماتی دانسته می‌شوند که بر علیه حوزه‌ی هستی‌شناسی پیشینی از کمال و یگانگی بنیادین وضع می‌شوند.

بنابراین ساختارها تا آنجایی واقعی‌اند که پدیدارهایی ساختگی باشند که قدرت را در گفتمان به چنگ می‌آورند. اما به یاری کنش‌های گفتاری که تلویحا در پی رجوع به جهانشمولیت زبان و یگانگی وجود باشند می‌توان قدرت را از این ساختارها سلب نمود. ویتیک نشان می‌دهد که “یک اثر ادبی می‌تواند کاملا مانند یک ماشین جنگی عمل کند. حتی یک ماشین جنگی کامل” ۴۱ راهبرد اصلی این جنگ برای زنان، لربین‌ها و گی‌ها- و تمامی کسانی که با تعیین هویت جنس به موردی خاص مبدل شده‌اند - پیشدستی در به چنگ آوردن موقعیت سوژه سخنگو و و مطالبه نقطه نگاه جهانشمول آن می‌باشد.

این پرسش که چگونه یک سوژه وابسته و خاص می‌تواند برای رهایی خویش از دسته بندی جنس سخن بگوید، هدف ملاحظات متعدد ویتیک بر یونا بارنز Marcel Juno Barnes ۴۲، مارسل پروست Marcel Proust ۴۳ و نانالی سارات Natalie Sarraute ۴۴ است. متن ادبی به مثابه ماشین جنگی، در هر نمونه، بر علیه تقسیم سلسله مراتبی جنسیت و تقسیم بندی امر جهانشمول و خاص و به نام بازیابی

یگانگی ماهوی و پیشین آنها قرار می‌گیرد. جهانشمول نمودن نقطه نگاه زنان در همان حال نابودی دسته بندی زنان و امکان ایجاد اومانیسیم جدیدی است. نابودی همیشه بازیابی است، یعنی نابودی دسته بندی‌هایی که تقسیمات ساختگی ارائه می‌دهد در یک هستی‌شناسی متحد دیگر.

با این وجود، آثار ادبی به این وفور هستی‌شناسانه نوعی دسترسی برتر دارند. شکاف بین فرم و محتوا به تمایز فلسفی ساختگی بین تفکر انتزاعی و جهانشمول و واقعیت مادی و ذاتی متعلق است. به همان طریق که ویتیک مانند باختین که مفاهیم را واقعیات مادی می‌داند، وی نیز زبان ادبی را به عنوان امری کلی تر برای بازتالیس یگانگی زبان همچون شکل و محتوای جداناپذیر به خدمت می‌گیرد: "از طریق ادبیات... واژگان کلیت را دوباره به ما بازمی‌گردانند." ۴۵؛ "زبان همچون بهشتی از واژگان مطبوع، محسوس، شنیدنی و دیدنی موجودیت می‌یابد" ۴۶ بیش از هر چیز، آثار ادبی فرصتی به ویتیک می‌دهند تا ضماری که در نظام‌های دلالتی اجباری، مردانگی را با امر جهانشمول و زنانگی را با امری خاص به ناگزیر تلفیق می‌کند، بیازماید. در *Les Guérillères* ۴۷، وی در پی حذف هر پیوستگی میان "او" و (ضمیر مذکر) - "آنها" (*il-ils*) و در واقع هر "او" (*il*) بر می‌آید که مقیاسی همیشگی برای ایجاد امر عام و جهانشمول ارائه می‌کند. وی می‌نویسد: "هدف این رویکرد زنانه کردن جهان نیست، بلکه منسوخ ساختن دسته بندی‌های جنس در زبان است" ۴۸

ویتیک با یک راهبردِ عامدانه امپریالیستی نشان می‌دهد که تنها با اتخاذ نقطه نگاه جهانشمول و مطلق، اکیدا لزبینی کردن کل جهان، نظام اجباری دگرجنسگرایی را می‌توان نابود ساخت. *J/e* "بدن لزبین" تصور می‌شود که لزبین را نه همچون سوژه‌ی شکاف بلکه همچون سوژه‌ی مقتدری ایجاد می‌کند که قادر است جنگی زبانی برعلیه "جهان" براه اندازد. جهانی که از لحاظ معنایی و نحوی برعلیه لزبین است. تاکید او توجه به حقوق "زنان" یا "لزبین‌ها" به منزله افراد نیست بلکه مخالفت با اپیستمه‌ی دگرجنسگرایی جهانی ساز از طریق گفتمانی به همان اندازه غنی و قدرتمند است. مسئله فرض نمودن

موقعیت سوژه‌ی سخنگو نیست تا فرد در مجموعه‌ای از روابط زبانی متقابل به رسمیت شناخته شود، بلکه سوژه‌ی سخنگو بیشتر از یک فرد می‌گردد، یعنی به چشم اندازی مطلق مبدل می‌گردد که دسته بندی‌های خود را بر کل حوزه زبانی که “جهان” شناخته می‌شود تحمیل می‌کند. ویتینگ نشان می‌دهد که تنها یک استراتژی جنگی که با برآمدهای دگرجنسگرایی اجباری مقابله کند، موثر این هژمونی اپیستمیک را به چالش خواهد کشاند.

نزد ویتینگ سخن گفتن به معنای ایده آل آن، یک عمل نیرومند است اظهار اقتداری است که در همان حال رابطه‌ای برابر با دیگر سوژه‌های سخنگو را به کار می‌برد. ۴۹ این ایده آل یا قرارداد اولیه زبان در یک تلویحی یا مطلق عمل می‌کند. زبان امکانی دوگانه دارد: می‌تواند برای تایید جهانشمولیت درست و مشمول افراد استفاده شود، یا می‌تواند سلسله مراتبی را بنیان نهد که تنها برخی افراد واجد شرایط سخن گفتن‌اند و دیگران به خاطر محرومیت شان از نقطه نگاه جهانشمول نمی‌توانند سخن بگویند بی آنکه در همان حال از این سخن سلب اقتدار نکنند. با این وجود پیش از این رابطه‌ی نامقتارن، در گفتار یک قرارداد اجتماعی ایده آلی وجود دارد که هر گونه عمل گفتاری اول – شخص یک عمل متقابل مطلق در میان دیگر سوژه‌های سخنگو را تایید کرده و پیش فرض می‌گیرد – نسخه‌ی ایده آل ویتینگ از موقعیت گفتار. اما تحریف و پنهان نمودن این عمل متقابل ایده آل، قراردادی دگرجنسگراست که ۵۰ اگرچه در کل مقالات نظری وی همیشه وجود داشته است کانون توجه اغلب آثار متاخر ویتینگ است. ۵۱.

قرارداد دگرجنسگرایی ناگفته اما همیشه موثر را نمی‌توان به هیچیک ظواهر تجربی آن فروکاست.

ویتینگ می‌نویسد:

“من با یک ابژه‌ی ناموجود، یک بت، یک شکل ایده آل که نمی‌توان در واقعیت به پنگ آورده شود سر و کار دارد. امری که از طریق نمودهایش، که در ذهن مردم نفهته است، اما بر کل زندگی آنها، بر روش عمل آنها، حرکت آنها و

طرز فکر آنها تاثیر می‌گذرد، عمل می‌کند. بنابراین ما با ابژه‌ای سروکار داریم که هم خیالی است و هم واقعی” ۵۲

ایده آلیزه کردن دگرجنسگرایی، به مانند لکان، حتی در فرمول بندی خود ویتیک نیز به دست گرفتن کنترل بر بدنهای دگرجنسگرا غیر ممکن از کار در می‌آید و در واقع بر امکان ناپذیری خود گرفتار می‌شود. ویتیک عقیده دارد که تنها با گذر از زمینه‌های دگرجنسگرا - یعنی لزبین یا گی شدن، می‌توان موجب سقوط این رژیم دگرجنسگرا شد. اما این نتیجه‌ی سیاسی تنها وقتی حاصل می‌شود که فکر کنیم که هر “مشارکتی” در دگرجنسگرایی تکرار و تحکیم ستم دگرجنسگرایی است. امکان‌های دلالت دوباره‌ی خود دگرجنسگرایی دقیقاً بدین خاطر رد می‌شود که دگرجنسگرایی همچون نظامی کلی دانسته می‌شود که باید به کل جایگزین گردد. گزینه‌های سیاسی نشات گرفته از چنین دیدگاه کلیت‌گرا از قدرت دگرجنسگرایی دو چیز است یا(الف) پیروی رادیکال یا (ب) انقلاب رادیکال.

فرض تمامیت‌نظام مند دگرجنسگرایی بی اندازه چالش بر انگیز است هم به سبب درک ویتیک از کنش دگرجنسگرا و هم به خاطر تصور او از همجنسگرایی ولزبینیسم. همجنسگرایی به منزله امری بنیادا “بیرون” از ماتریکس دگرجنسگرایی، با هنجارهای دگرجنسگرا تسخیر ناپذیر تصور می‌شود. این پالایش همجنسگرایی یا نوعی مدرنیسم لزبین اخیراً توسط مباحث بی شمار گی و لزبین به چالش کشیده شده است که در این مباحث فرهنگ گی ولزبین را فرهنگی جایگرفته در ساختارهای بزرگتر دگرجنسگرایی می‌دانند و در عین حال رابطه‌ی باز دلالت کننده و واژگون کننده‌ای با پیکربندی‌های دگرجنسگرایی دارند. دیدگاه ویتیک به نظر امکان یک دگرجنسگرایی اختیاری و ارادی را رد می‌کند؛ با این حال حتی اگر دگرجنسگرایی الزامی و گستاخانه ارائه شده باشد، نمی‌توان نتیجه گرفت که تمامی کنش‌های دگرجنسگرایی به طور بنیادین تعیین یافته‌اند. به علاوه، تمایز بنیادین ویتیک میان straight و گی، نوعی دوتایی جدانکننده را تکرار می‌کند که او خود آنرا منش فلسفی تقسیم کننده‌ی ذهنیت straight توصیف

می‌کند. نظر خود من این است که تمایز بنیادینی که ویتینگ میان دگرجنسگرایی و همجنسگرایی برقرار می‌کند، درست نیست، چرا که ساختارهای همجنسگرایی روانی درون روابط دگرجنسگرا و ساختارهایی از دگرجنسگرایی روانی در روابط و فرهنگهای گی ولزبین وجود دارد. علاوه بر این، مراکز گفتمان / قدرت دیگری وجود دارد که هر دو تمایل جنسی گی و "درست" را ساختاربندی و ایجاد می‌کنند؛ دگرجنسگرایی تنها نمایش اجباری قدرتی نیست که تمایل جنسی را حاضر می‌کند. ایده آل دگرجنسگرایی ذاتی که ویتینگ آنرا هنجار و استاندارد قرارداد دگرجنسگرا توصیف می‌کند، همانطور که او خود نشان می‌دهد، یک ایده آل غیرممکن، یک "بتواره" است. شرح روانکاوانه می‌تواند مدعی شود که این امکان ناپذیری ناشی از وجود پیچیدگی و مقاومت تمایل جنسی نا خودآگاهی است که (الزاما) همیشه پیشتر دگرجنسگرا نیست. بدین معنی، دگرجنسگرایی، موقعیتهای جنسی هنجارینی ارائه می‌نماید که ذاتا تجسمشان غیرممکن است و ناتوانی همیشگی از تشخیص هویت کامل و عاری از ناسازگاری توسط این موقعیت‌ها، دگرجنسگرایی را نه تنها همچون قانونی اجباری بلکه چونان یک کمدی چاره ناپذیر افشا می‌کند. در واقع می‌خواهم این بینش به دگرجنسگرایی را هم به منزله‌ی یک نظام اجباری و هم یک کمدی ذاتی، نقیضه‌ی ثابت از خویشتن، به عنوان یک چشم انداز گی / لزبینی جایگزین ارائه دهم. (باتلر به جای قرار دادن همجنسگرایی به عنوان بدیلی واژگون کننده بر علیه ساختار دگرجنسگرا آنچنان که ویتینگ می‌پندارد، پیشنهاد می‌کند که همجنسگرایی را نتیجه و محصول شکست کمیک خود ساختار دگرجنسگرایی در نظر گیریم. - مترجم)

هنجار دگرجنسگرایی اجباری مشخصا با همان نیرو و خشونت عمل می‌کند که ویتینگ توصیف می‌کند، اما موضع من این است که این تنها روشی نیست که دگرجنسگرایی عمل می‌کند. نزد ویتینگ، راهبردهای مقاومت سیاسی در مقابل دگرجنسگرایی هنجارین کاملا مستقیم (وجهه گیرانه) است. تنها آندسته از افراد تجسم یافته‌ای که در روابط دگرجنسگرا در حیطه خانواده‌ای که تولید مثل را پایان و غایت

تمایل جنسی می‌داند، قرار نگرفته‌اند، فعالانه دسته بندی‌های جنس را به چالش می‌کشاند، یا حداقل، پیش‌فرضیات و اهداف دسته بندی‌ها را قبول نمی‌کنند. نزد ویتیک لزبین بودن یا گی بودن که دیگر جنس فرد دانسته نمی‌شود، به کار گرفته شدن در آشفنگی و تکثیر دسته بندی‌هایی است که جنس را یک مقوله‌ی غیرممکن هویت می‌سازد. پیشنهاد ویتیک، به عنوان رهایی بخشی آندسته از گفتمان‌های فرهنگ گی و لزبین را باطل می‌سازد که هویت‌های جنسی خاص گی را با برداشت و جایابی دسته بندی جنس توسعه می‌دهند.

اصطلاحات کوئین، girls، femmes، butches حتی برداشت‌های نقیضه‌ای از dyke، کوئیر و fag، دسته بندی‌های جنس و دسته بندی‌های اصولاً مضر را برای هویت همجنسگرا جایجا و بی ثبات می‌گردانند. تمامی این اصطلاحات را می‌توان علائم “ذهنیت straight”، و روش‌های تعیین هویت با نسخه‌ی ستمگر از هویت تحت ستم دانست. از طرف دیگر، لزبین مسلماً تا اندازه‌ای از معانی تاریخی‌اش پیراسته شده است و دسته بندی‌های نقیضه‌ای به غیر طبیعی کردن خود جنس یاری می‌رسانند. وقتی رستوران گی محل برای مرخصی بسته می‌شود، مالکین پشت در علامتی قرار می‌دهند که توضیح می‌دهد “او(مونث) در اثر کار زیاد به استراحت نیازمند است”. این برداشت گی از زنانگی موجب تکثیر موقعیت‌های کاربرد اصطلاح زنانگی می‌گردد و رابطه اختیاری میان دال و مدلول را آشکار می‌سازد و نشانه را بی ثبات و سیال می‌گرداند. آیا این یک برداشت استعمارگرانه از زنانگی است؟ به نظر من که خیر. این اتهام (استعمارگری) فرض می‌گیرد که زنانگی به زن تعلق دارد فرضی که مسلماً مورد تردید است. (باتلر در اینجا استدلال می‌کند که جبهه گیری همجنسگرایی در مقابل دگرجنسگرایی نزد ویتیک، در مورد آندسته از همجنسگراهایی که پیش فرضیات روانی دگرجنسگرا را بازتولید می‌کنند کاربرد ندارد. - مترجم)

در زمینه‌های لزبین، تعیین هویت با مردانگی که در هویت butches ظاهر می‌گردد به سادگی جذب و فروروی لزبینیسم در اصطلاحات دگرجنسگرایی نیست. همانطور که یک لزبین femmes شرح

می‌دهد، او دوست دارد (دوست) پسرهایش دختر (بنیان) باشند، "دختر باشند" بدین معنی است که مردانگی را در هویت butches مفهوم پردازی و بازدلالت می‌کند. در نتیجه، این مردانگی اگر بتوان آنرا چنین نامید، خلاصی از "بدن مونث" ی است که از لحاظ فرهنگی فهم پذیر می‌گردد. دقیقا این مجاورت ناهمگون و امتداد جنسی که سرپیچی آن ایجاد می‌کند، ابژه‌ی میل را شکل می‌دهد. به عبارت دیگر، ابژه (و مشخصا فقط یک ابژه نیست) ی میل لزبین = femmes، نه بدن مونث مفهوم زدایی شده است و نه یک هویت مردانه‌ی اضافه شده و گسسته، بلکه بی‌ثباتی هر دو اصطلاح است که فعل و انفعالی اروتیک را موجب می‌شود. همینطور، برخی از زنان دوجنسگرا و دگرجنسگرا، شاید ترجیح دهند که رابطه‌ی "فیگور" به "بنیان" را در جهت مخالف انجام دهند، یعنی شاید آنها ترجیح دهند که (دوست) دخترهایشان پسر(بنیان) باشند. در این حالت، درک هویت "زنانه" در مجاورت با "بدن مردانه" به مثابه بنیان است اما هر دو اصطلاح از طریق این مجاورت، ثبات درونی و وجه تمایز از یکدیگر را از دست می‌دهند. آشکارا این روش تفکر درباره‌ی مبادلات جنسیتی شده‌ی میل، پیچیدگی بسیار بیشتری را می‌پذیرد چرا که بازی مردانگی و زنانگی و نیز واژگونی "بنیان" به "فیگور" می‌تواند موجب تولید ساخت یافته و پیچیده‌ی میل شود. هم بدن جنسی شده به مثابه "بنیان" و هم هویت Femmes یا butches به مثابه فیگور را می‌توان جا به جا و واژگونه نمود و اقسام متعدد ویرانگری‌های شهوانی ایجاد نمود. هیچکدام نمی‌تواند مدعی امر واقعی شود، اگرچه هرکدام بتوانند بسته به پویای معاوضه‌ی جنسی، ابژه مورد نظر خود را توصیف کنند. این ایده که butches و Femmes به معنایی "نسخه" یا "رونوشتی" از مبادله دگرجنسگرایی هستند، اهمیت اروتیکی این هویتها را ناچیز می‌پندارد؛ این هویتها به منزله اموری که باطنا در بازدلالت‌هایشان از دسته بندی‌های برتر که بوسیله آنها ممکن می‌شوند، ناهمگون و پیچیده‌اند. لزبین Femmes شاید یادآوری صحنه‌ای دگرجنسگرا باشد اما شاید همچنین در همان حال آنرا تغییر می‌دهد. در هر دو هویت

Femmes و butches، خود تصورِ هویتِ طبیعی یا اصیل زیر سؤال می‌رود، در واقع، دقیقاً همین سؤالی که در این هویتها مطرح می‌شود است که بدل به یک منبع مهم اروتیکی آنها می‌گردد.

اگر چه ویتینگ از معنای هویت‌های Femmes و butches سخنی به میان نمی‌آورد، اما تصور وی از جنس ساختگی به دورویی مشابه مفهوم اصیل و طبیعی وابستگی "جنسیتی شده ای" اشاره دارد که میان بدنهای "جنسی شده"، هویت‌های "جنسیتی شده" و تمایلات جنسی فرض می‌شود. توصیف ویتینگ از جنس به عنوان یک دسته بندی ساختگی این فرض را در بردارد که اجزای متعدد "جنس" می‌توانند براحتی متفرق شوند. با این براندازی وابستگی‌های تنانه، دسته بندی جنس دیگر قادر نیست به طور توصیفی در قلمروی فرهنگی مشخص عمل نماید. اگر دسته بندی جنس از طریق کنش‌های مکرر ایجاد می‌شود پس برعکس عمل اجتماعی بدن‌ها در حوزه‌ی فرهنگی می‌تواند همان قدرتِ واقعیتی را که آنها خود به دسته بندی داده‌اند، بازپس گیرند.

برای آنکه قدرت بتواند بازپس گیرنده باشد، قدرت خود می‌بایست قابل تقلیل به عمل ارادی باشد؛ قرارداد دگرجنس‌گرا مجموعه‌ای از انتخاب‌ها دانسته خواهد شد، درست همانطور که قرارداد اجتماعی نزد جان لاک و روسو متضمن انتخاب عقلانی و تعمدی اراده‌ی آن کسانی دانسته می‌شود که حکومت می‌کنند. با این وجود اگر قدرت به اراده تقلیل نمی‌یابد و مدل وجود شناسانه و لیبرال کلاسیک از آزادی مردود است، پس به نظر من روابط قدرت را باید تحمیل و تشکیل خود امکان‌های اراده دانست. از این رو قدرت نه سرپیچی می‌شود و نه بازپس گرفته می‌شود، بلکه صرفاً جابجا می‌شود. در واقع از نظر من، توجه هنجارین کنش گی و لزبین باید به جایگزینی واژگون کننده و نقیضه‌ای قدرت معطوف شود تا تخیل امکان ناپذیر یک فراوری همه جانبه.

در حالیکه ویتینگ به وضوح رویای لزبینیسم را به مثابه یک سرپیچی همه جانبه از دگرجنس‌گرایی در سر می‌پروراند، نشان خواهیم داد که حتی این سرپیچی مشمول به کارگیری و در نهایت وابستگی

بنیادین به همان شرایطی می‌شود که لزبین‌سم قصد فراروی از آنرا دارد. اگر تمایل جنسی و قدرت در حدود و ثغور یکدیگرند و اگر تمایل جنسی لزبین بیشتر و کمتر از روشهای دیگر تمایلات جنسی ساختگی نیست، پس هیچ وعده‌ی لذت نامحدود پس از رهایی از قید و بندهای دسته بندی جنس وجود ندارد.

حضور ساخت‌های دگرجنسگرا در تمایل جنسی گی و لزبین، نه به این معناست که این ساختارها تمایل جنسی گی و لزبین را تعیین می‌کنند و نه اینکه تمایل جنسی گی و لزبین قابل تقلیل به این ساختارها یا قابل اشتقاق از آنهاست. در واقع در نظر گرفتن قدرت زدایی و طبیعی زدایی منجر به گسترش خاصی از "گی" در ساخت‌های دگرجنسگرا می‌شود. حضور این هنجارها نه تنها جایگاه قدرتی را شکل می‌دهند که نمی‌توان از آن سرپیچی نمود، بلکه آنها جایگاه چالش و نمایش نقیضه‌ای می‌شوند که دگر جنسگرایی اجباری را از دعویات طبیعی و اصیل بودن، عریان می‌سازند. ویتیک به دنبال موقعیتی فراتر از جنس می‌گردد تا نظریه‌اش را به اومانسیسم چالش برانگیز مبتنی بر متافیزیک چالش برانگیز حضور رجعت دهد. بنابراین، آثار ادبی او نوع متفاوتی از راهبرد سیاسی را نسبت به آنچه که وی صریحا در مقالات نظری‌اش سخن می‌گوید وضع می‌کند. در "بدن لزبین"، و در *Les Guérillères* راهبرد روایی که از طریق آن دگرگونی سیاسی بیان می‌شود، بارها جابجایی و ارزش گذاری را به کار می‌برد و هم از اصطلاحات اصالتا ستمگرانه استفاده می‌کند و هم آنها را از کارکردهای مشروعشان محروم می‌نماید.

اگرچه ویتیک خود یک "ماتریالیست" است، اما این اصطلاح معنای خاصی در چارچوب نظری او دارد. وی می‌خواهد بر شکاف میان مادیت و بازنمایی که از مشخصات تفکر "straight" است، چیره گردد. این ماتریالیسم آنچنانکه غالبا تصور می‌شود نه تقلیل ایده‌ها به ماده است و نه نگاه به نظریه به مثابه انعکاسی از پایه‌های اقتصادی است. ماتریالیسم ویتیک نهادها و کنش‌های اجتماعی به خصوص نهاد دگرجنسگرایی را مبنای تحلیل انتقادی فرض می‌کند. در "ذهنیت straight" و "درباره قرارداد اجتماعی" *On the Social Contract* ۵۳، وی نهاد دگرجنسگرایی را پایه بنیادین نظام اجتماعی مردسالار

می‌داند. "طبیعت" و قلمروی مادیت، ایده‌ها و قراردادهای اجتماعی‌اند که توسط این نهادهای اجتماعی تولید شده‌اند تا از علایق سیاسی این قرارداد دگرجنس‌گرا حمایت نماید. بدین معنی، ویتینگ، از آنجایی که طبیعت را بازنمایی ذهنی می‌داند یک ایده آلیست کلاسیک است. زبانی مملو از معانی اجباری، این بازنمایی طبیعت را برای پیشبرد راهبرد سیاسی سلطه جنسی و عقلانی کردن نهاد دگرجنس‌گرایی اجباری تولید می‌کند.

برخلاف بوآر، ویتینگ طبیعت را مادیتی مقاوم، یک واسطه، سطح، یا یک ابژه نمی‌بیند، (بل) ایده‌ای می‌داند که جهت مقاصد کنترل اجتماعی تولید و تقویت می‌شود. قابلیت انعطاف بسیار مادیت ظاهری بدن در "بدن لزبین" به عنوان زبان، اجزای بدن را در پیکر بندی‌های اجتماعی جدید فرم (وضد فرم) شکل زدایی و بازشکل بندی می‌کند. به مانند زبان‌های علمی سکولار که ایده "طبیعت" را بسط می‌دهند و بدین طریق مفاهیم طبیعی شده‌ی بدن‌های جنسی گسسته را تولید می‌کند، زبان ویتینگ، شکل زدایی و از نو شکل بندی جایگزین از بدن‌ها را ارائه می‌کند. هدف او افشای ساختاری بودن ایده‌ی بدن طبیعی و ارائه‌ی مجموعه‌ی از ساختار شکنی / ساختار بندی مجدد از راهبردهاست تا بدن‌ها را به گونه‌ای پیکر بندی کند که قدرت دگرجنس‌گرایی را به چالش بکشاند.

خود شکل و فرم بدن‌ها، اصل یک شکل آنها، اجزای مرکب آنها، همیشه با زبانی شکل بندی می‌شوند که آغشته به علایق سیاسی است. نزد ویتینگ، مبارزه‌ی سیاسی تسخیر زبان به مثابه ابزار بازنمایی و تولید است و بهره‌گیری از آن به عنوان ابزاری است که مداوماً حوزه‌ی بدن‌ها را ایجاد می‌کند و این ابزار برای ساختار شکنی و ساختار بندی مجدد بدن‌ها، خارج از دسته بندی‌های ستم‌گرانه‌ی جنس، می‌بایست استفاده گردد.

اگر تکثیر امکان‌های جنسیتی تجسم دوگانه‌ی جنسیت را افشا کرده و از هم می‌گسلاند، طبیعت چنین تصویبِ واژگون‌کننده‌ای چیست؟ چنین تصویری چطور می‌تواند موجب واژگونی گردد؟ در "بدن

لربین"، عمل عشق ورزیدن، به طور تحت الفظی بدن‌های دو طرف عشق را از هم می‌گسلاند. این مجموعه اعمال بیرون از ماتریکس تناسلی به عنوان تمایل جنسی لربین، خودِ بدن را به منزله مرکز متناقضی از صفات، رفتارها و امیال تولید می‌کند. و در *Les Guérillères* ویتیک، همین نوع تاثیر تجزیه کننده، حتی خشن، در نبرد بین زنان و ستمگران شان را آشکار می‌سازد. در این زمینه، ویتیک آشکارا خود را از کسانی که به دفاع از مفهوم لذت، نوشتار یا هویت "زنانه خاص" می‌پردازند، جدا می‌کند؛ او تمام کسانی که "حلقه" را نشانه‌ی خودشان در نظر گیرند، به تمسخر می‌گیرد. نزد ویتیک وظیفه ترجیح سوبه زنانه مقابل مردانه در دوتایی نیست، بلکه جایگزین نمودن دوتایی از طریق از هم پاشی لربینی دسته بندی‌های شکل دهنده‌ی دوتایی است.

عبارت "از هم پاشی" در متن داستانی او مانند مبارزه خشونت‌آمیز در *Les Guérillères* تحت الفظی است. متن ویتیک به سبب استفاده‌اش از خشونت و انگاره‌های قدرت و نیرو، که به نظر در ظاهر با اهداف فمینیستی متناقض است، نقد شده است. اما توجه داشته باشید که راهبرد روایی ویتیک، تشخیص و هویت بخشیدن به زنانگی از طریق راهبرد تفاوت گذاری یا محروم شدن از مردانگی نیست. چنین راهبردهایی سلسله مراتب و دوتایی‌ها را تحکیم می‌بخشند، آنهم از طریق ارزشگذاری که اینبار زنان را زنان را مثبت ارزش گذاری می‌کند. در مقایسه با راهبردی که هویت زنان را از طریق فرآیند انحصاری و محروم کننده‌ی تفاوت گذاری تحکیم می‌بخشد، ویتیک راهبردِ مختص‌سازی مجدد و جایجایی واژگون کننده‌ی دقیقاً همان ارزشهایی را ارائه می‌دهد که اصولاً به قلمروی مردانه تعلق دارند. براحتی می‌توان اعتراض نمود که ویتیک با ارزشهای مردانه همساز شده یا در واقع به تعیین هویت مردانه دست زده است، اما خود مفهوم "تعیین هویت"، در زمینه‌ی این اثر ادبی، بسیار پیچیده تر از استفاده‌ی غیرانتقادی است که این اصطلاح اشاره دارد. خشونت و مبارزه در متن وی، که از نو مفهوم پردازی می‌شود، دیگر همان معنایی را که در زمینه‌های ستمگرانه دارد، تقویت نمی‌کند. نه "وارونه شدن" ساده است که اینبار زنان بر مردان خشونت

می‌ورزند و نه درونی کردن ساده‌ی هنجارهای مردانه به گونه‌ای که زنان اکنون این خشونت را برعلیه خود به کار برند. خشونت متن، هویت و وابستگی ذاتی دسته بندی جنس را هدف خود قرار داده، یعنی ساختاری مرده، ساختاری برای بی روح نمودن بدن را. از آنجا که این دسته بندی، ساختاری طبیعی شده است که نهادِ دگرجنسگرایی هنجارین را گریز ناپذیر جلوه می‌دهد، خشونت متنی ویتینگ برای مقابله با این نهاد ایجاد گشته است و نه مقدماتا بر علیه دگرجنسگرایی بلکه در مقابل اجباری بودن آن.

توجه داشته باشید که دسته بندی جنس و نهادِ طبیعی شده‌ی دگرجنسگرایی، که اجتماعا فانتزی‌ها و "بتواره‌ها" را تنظیم و بنیان می‌نهند، ساختارهایی نه طبیعی بلکه سیاسی می‌باشند. (دسته‌بندی‌هایی که به امر طبیعی در چنین زمینه‌هایی رجوع می‌کنند همیشه سیاسی‌اند). از اینرو بدن از هم گسسته، جنگهای بر پا شده میان زنان، خشونت‌های متنی و شالوده شکنی ساختارهایی‌اند که همیشه پیشتر نوعی خشونت برعلیه امکان‌های بدن می‌باشد.

اما در اینجا ما باید بپرسیم: وقتی بدنی که از طریق دسته بندی جنس به هم پیوسته می‌شود، ناسازگار و بی نظم می‌گردد چه چیز از بین می‌رود؟ آیا این بدن می‌تواند دوباره از نو به یکدیگر ببیوندد؟ آیا امکان‌های کنشگری agency وجود دارد که نیازی به بازهمچینی این ساختارنداشته باشد؟ متن ویتینگ نه تنها جنس را شالوده شکنی می‌کند و راهی برای فروپاشی یگانگی کاذبی که توسط جنس به کار رفته می‌گشاید، بلکه همچنین نوعی کنشگری agency جسمانی پراکنده ایجاد می‌کند که از شماری مراکز متفاوت قدرت ایجاد شده است. در واقع منبع کنش سیاسی و شخصی از درون فرد نمی‌آید، بلکه در و از طریق معاوضات فرهنگی پیچیده در میان بدن‌ها حاصل می‌گردد که در آن خود هویت قابل جابجایی است، در اینجا هویت خود در زمینه‌ی پویای روابط فرهنگی، ساخته شده، تجزیه شده و از نو منتشر می‌شود. پس نزد ویتینگ "زن بودن" به مانند بوار "زن شدن" است، اما به این خاطر که این فرآیند به هیچ وجه ثابت نیست، امکان دارد وجودی پدید آید که او را نه زن بتوان توصیف کرد و نه مرد. این نه

فیگور دوجنسی یا جنس فرضی سوم است و نه یک فراروی از دوتایی جنسی. در عوض، واژگونی درونی است که دوتایی هم پیشفرض شده و تا آن حد کثیر می‌شود که دیگر معنایی نداشته باشد. قدرت داستان ویتیک، مبارزه‌ی زبانی او، ارائه تجربه‌ای فراتر از دسته بندی هویت است، مبارزه‌ای است شهوانی برای ایجاد دسته بندی‌های جدید از ویرانه‌های قدیمی، روش نوین ایجاد بدن در زمینه فرهنگی و کل زبان‌های جدید توصیف است.

در پاسخ به تصور بوآر که "هیچ کس زن به دنیا نمی‌آید بلکه زن می‌شود"، ویتیک مدعی می‌شود که در عوض "زن شدن"، شخص (هر کسی؟) می‌تواند یک لزبین شود. فمینیسم - لزبینیسم ویتیک با اجتناب از دسته‌بندی زنان از هر نوع اتحادی با زنان دگرجنسگرا جدا می‌شود و تلویحا لزبینیسم را نتیجه ضروری منطقی و سیاسی فمینیسم فرض می‌کند. این نوع نسخه‌ی تجویزی و تجزیه طلب مطمئنا دیگر مناسب نیست. اما حتی اگر از نظر سیاسی مطلوب بود، برای تعیین مسئله "هویت" جنسی از چه معیارهایی استفاده خواهد شد؟

اگر "لزبین شدن" یک عمل، یعنی رها کردن دگرجنسگرایی، و یک نام گذاری فردی است که معانی اجباری زنان و مردان دگرجنسگرا را به چالش می‌کشد، چه چیزی نام لزبین را از تبدیل شدن به یک دسته بندی اجباری دیگر بازنگاه می‌دارد؟ چه چیزی لزبین را توصیف می‌کند؟ آیا کسی می‌داند؟ اگر لزبین تمایز بنیادین اقتصادهای دگرجنسگرایی و همجنسگرایی را انکار می‌کند، همانطور که ویتیک از این موضوع دفاع می‌کند، آیا این لزبین دیگر می‌تواند یک لزبین باشد؟ و اگر "لزبین شدن" عملی است که هویت را به مثابه انجام اجرا گری تمایل جنسی بنیان می‌نهد، آیا این نوع اعمال مشخص نسبت به دیگر اعمال خود را بنیادین توصیف نمی‌کنند؟ آیا کسی می‌تواند با "ذهنیت straight" این عمل را انجام دهد؟ آیا تمایل جنسی لزبین را می‌توان نه فقط "رد" جنس"، "زنان" و "رد" بدنهای جنسی" بلکه همچنین "رد" لزبین" دانست؟

ویتیک به طرز قابل توجهی، به رابطه‌ای ضروری میان نقطه نگاه همجنسگرا و زبان تمثیلی اشاره می‌کند، گویی همجنسگرایی به چالش کشاندن نحو و معانی اجباری است که “امر واقعی” را می‌سازد. نقطه نگاه همجنسگرای محروم شده از امر واقعی، اگر چنین چیزی باشد، واقعیت را امری حاصل از مجموعه‌ای از محروم‌سازی‌ها می‌داند، محرومیت حاشیه‌هایی که آشکار نمی‌شوند و غیاب‌هایی که تجسم نمی‌یابند. پس آن اشتباه تراژیک که از طریق همان ابزار محروم ساز، هویت گی / لزبین را می‌سازد این است که گویی امر محروم شده به خاطر محرومیتش هرگز پیش فرض گرفته نشده و نیازمند ساختار هویت نبوده است. (باتلر بر علیه ویتیک استدلال می‌کند که او برای همجنسگرایی محروم شده فقط به خاطر محروم شدنش هیچ ساختار بندی قائل نیست. در حالیکه باتلر خاطر نشان می‌کند که همجنسگرایی درون ساختار تولید می‌شود و سپس محروم می‌گردد - مترجم) چنین امر محروم کننده‌ای، به طور متناقض نما، دقیقاً وابستگی بنیادین بدان چیزی دارد که در صدد غلبه بر آنست. پس لزبینیسم نیازمند دگرجنسگرایی می‌باشد. لزبینیسمی که خود را با طرد و محروم کردن بنیادین از دگرجنسگرایی تعریف کند، خود را از توانایی معنا بخشیدن مجدد به همان ساختارهای دگرجنسگرا که تا اندازه‌ی به ناگزیر توسط آن شکل یافته، محروم می‌کند. در نتیجه این راهبرد لزبینیسم، دگرجنسگرایی اجباری را در اشکال ستمگرانه خود تحکیم می‌بخشد.

راهبرد موثرتر و زیرکانه تر، به نظر، برداشت و جابجایی کلی از خود مقوله‌ی هویت است، نه منحصرا برای به چالش کشاندن جنس، بلکه برای بیان همگرایی گفتمان‌های متکثر جنسی به جای هویت تا این مقوله (هویت) را به هر شکلی که باشد، مداوما چالش برانگیز نماید.

نوشته‌های تنانه، واژگونی‌های اجرا گر

“گارو مبدل می‌پوشید، هرگاه که در افسونی سنگین فرو می‌رفت، هرگاه در یا بیرون از آغوش یک مرد ذوب می‌شد، هرگاه که به سادگی می‌گذاشت تا این گردن باریک آسمانی... بار سر اجدادی‌اش را حمل کند، چه قدر با شکوه به نظر می‌آید این هنر ایفاکردن! به تمامی جعل هویت است چه جنس زیرین معتبر باشد وجه نباشد.”

پارکر تیلر “تصویر گابرو” نقل شده در استر نیوتون “اردوی مادر”

دسته بندی‌های جنس معتبر، جنسیت گسسته و تمایل جنسی خاص، برای بسیاری از سیاستها و نظریات فمینیستی نقطه ارجاع استواری را شکل داده‌اند.

این ساخت‌های هویت به عنوان نقطه عزیمت شناخت شناسانه‌ای می‌باشند که نظریه را پدیدار ساخته و سیاست را شکل می‌بخشد. در مورد فمینیسم، سیاست ظاهرا برای بیان علایق و دیدگاه‌های “زنانه” شکل می‌یابد. اما آیا براساس آنچه گفته شد، یک شکل سیاسی برای “زنانه” وجود دارد که مقدم و پیش از تشریح سیاسی علایق و نقطه نگاه شناختی ایشان باشد؟ این هویت چگونه شکل می‌گیرد و آیا یک شکل دهی سیاسی (مشخص) وجود دارد که ریخت‌شناسی و مرز بدن “جنسی شده” را به عنوان بنیاد، سطح یا جایگاه نوشته‌ی فرهنگی در نظر گیرد؟ چه چیز این جایگاه “بدن زنانه” را محدود و مشخص می‌کند؟ آیا “بدن” یا “بدن جنسی شده” بنیادی پابرجاست که بر روی آن جنسیت و نظام‌های تمایل جنسی اجباری عمل می‌کند؟ یا این خود “بدن” است که بوسیله نیروهای سیاسی با علایق راهبردی شکل می‌گیرد و بدن را با نشانه‌های جنسی محدود و متشکل می‌کند؟

تمایز جنس / جنسیت و دسته بندی جنس خود عمومیت “بدن” را پیش فرض می‌گیرند که پیش از اکتساب معنای جنسی‌اش، وجود دارد. این “بدن” اغلب محیطی منفعل پنداشته می‌شود که با یک نوشته از یک منبع فرهنگی که “بیرون” از خود بدن شکل گرفته، دلالت می‌شود. با این وجود هر نظریه‌ای در باب

بدن "فرهنگی ساخت یافته"، وقتی بدن امری منفعل و پیش از گفتمان ترسیم می‌شود، باید "بدن" را به منزله یک ساختارِ تردیدآمیز به پرسش بکشاند. در چنین دیدگاه‌هایی، پیشینه‌های دکارتی و مسیحی وجود دارد که پیش از ظهور زیست‌شناسی حیات در قرن نوزدهم، بدن را ماده‌ای ساکن و بی‌جان تصور می‌کردند که به "هیچ" یا دقیقتر به امر باطل و کفرآمیز، وضعیتی نازل مانند فریب، گناه، و استعاره‌های تحذیری جنهم و زنانگی ابدی دلالت می‌شد. بسیاری از مواقع در کار بوآر و سارتر، بدن به مثابه واقعیتی گنگ ترسیم می‌شود که امری است مقدم بر معنایی که تنها با یک آگاهی استعلایی یا به اصطلاح دکارتی و بنیادا غیر مادی می‌نسبت داده می‌شود. اما چه چیز این دوآلیسم را برای ما ایجاد می‌کند؟ چه چیز بدن را به مثابه امری بی تفاوت از دلالت جدا می‌گرداند، از دلالتی که کنش آگاهی بنیادا غیرمادی است یا بلکه هم کنشی که بنیادا این آگاهی را غیرمادی می‌کند؟ تا چه حد این دوآلیسم دکارتی در پدیدارشناسی منطبق با چارچوب ساختارگرا پیش گرفته می‌شود؛ که در این چارچوب، دوتایی ذهن/ بدن به شکل فرهنگ / طبیعت از نوتوصیف می‌گردد؟ در رابطه با گفتمان جنسیتی، این دوآلیسم‌های چالش برانگیز تا چد حد هنوز درون توصیفاتی وجود دارد که تصور می‌شود ما را از همین دوگانه انگاری و سلسله مراتب تلویحی آن خارج می‌سازد؟ این نقوش بدن چگونه آشکارا به منزله بنیان یا سطح از پیش بدیهی انگاشته شده تصور می‌شوند که بر روی آن دلالت‌های جنسیتی نقش بسته می‌شود، یا همچون واقعیت محض عاری از ارزش و پیش از معنا تصور می‌شوند؟

ویتینگ اظهار می‌دارد که یک اپیستمه خاص فرهنگی پیشینی، طبیعی گرایی جنس را بنا می‌نهد. اما با چه ابزار معماگونه‌ای "بدن" به مثابه شکل اولیه‌ی بدون تبار، پذیرفته شده است؟ حتی در مقاله فوکو در باب همین موضوع تبارشناسی، بدن به منزله سطح و صحنه‌ی یک نوشته فرهنگی ترسیم می‌گردد: "بدن سطح نوشته شده‌ی رویدادهاست" ۵۴ فوکو مدعی است که وظیفه‌ی تبارشناسی "آشکارسازی بدنی است که تماما توسط تاریخ منقوش می‌شود". اما جمله‌ی وی با مراجعه به هدف تاریخ به عنوان "تباهی بدن"

ادامه می‌یابد- تاریخی که در اینجا به وضوح بر اساس مدل "تمدن" فروید درک می‌گردد- (۱۴۸). این نیروها و انگیزش‌ها با جهات متکثر است که تاریخ توسط (رویداد تاریخی) نوشته هم آنرا هم ناپود کرده و هم حفظ می‌کند. بدن به مثابه "حجمی در تجزیه مداوم" (۱۴۸) با تن دادن به ناپودی در شرایط تاریخی همیشه تحت محاصره است. و تاریخ، آفرینش ارزشها و معانی بوسیله‌ی عمل دلالتی است که نیاز دارد بدن را به انقیاد خود در آورد. این ناپودی جسمانی، برای تولید سوژه سخنگو و دلالت‌های آن ضروری است. بدن از طریق زبان سطح و نیرو توصیف شده و بوسیله‌ی یک "درام مجرد" سلطه و نوشته و آفرینش، تضعیف می‌گردد. (۱۵۰). این تاریخ توافق موقت - شیوه زیست نوعی از تاریخ نیست بلکه برای فوکو "تاریخ" در حالت سرکوبگر و ماهوی آن است. (۱۴۸)

اگرچه فوکو می‌نویسد "هیچ چیز در انسان حتی بدن او به اندازه کافی ثابت نیست تا مبنایی برای تشخیص منیت او یا درک انسان‌های دیگر قرار گیرد" (۱۵۳)، با این وصف او به "ثبات" نوشته‌ی فرهنگی که به عنوان یک "درام ثابت" بر بدن عمل می‌نماید، اشاره می‌کند. اگر خلق ارزشها، این روش تاریخی دلالت، نیازمند ویرانی بدن است، یعنی مانند ابزار شکنجه در "در مستعمره کیفری" کافکا، بدنی که بر روی آن می‌نویسد را ناپود می‌کند؛ پس باید بدنی استوار و قائم به ذات و موضوعی برای این ناپودی قربانی کننده پیش از این نوشته وجود داشته باشد. بدین معنی، نزد فوکو و نیز نزد نیچه، ارزشهای فرهنگی حاصل یک نوشته بر روی بدن‌اند که این بدن به عنوان یک محیط یا در واقع یک صفحه‌ی سفید و خالی برای دلالت این نوشته دانسته می‌شود؛ با این وجود این محیط باید خود ناپود شود یعنی کاملاً در قلمروی متعالی ارزشها از نو سنجیده شود. در این استعاره از ارزشهای فرهنگی، فیگور تاریخ مانند یک ابزار نوشتاری بی رحم است و بدن مانند یک مدیوم است که باید ناپود شود و تغییر شکل یابد تا "فرهنگ" پدیدار گردد.

فوکو با حفظ بدن پیش از نوشتار فرهنگی، ماده‌ای پیش از دلالت و فرم را فرض می‌گیرد. از آنجایی که این تمایز برای وظیفه تبارشناسی که او تعریف می‌کند، امری ماهوی است، همین تمایز نمی‌تواند هدف تفحص تبارشناسی قرار گیرد. فوکو گاهی در تحلیل خود از هرکولین، وجود کثرت پیشا گفتمانی نیروهای تنانه را تصدیق می‌کند که از طریق سطح بدن موجب در هم شکسته شدن وابستگی‌های فرهنگی تحمیلی رژیم قدرت بر بدن می‌شوند و فوکو آنرا تحولی تاریخی به شمار می‌آورد. اگر از فرض وجود نوعی منبعی که پیش از دسته بندی وجود دارد، اجتناب می‌شود، آیا هنوز هم می‌توان برآوردی تبارشناسانه از علامت گذاری بدن به مثابه کنش دلالتی ارائه داد؟ این علامت گذاری با یک تاریخ تجسم یافته یا با یک سوژه بنیان نهاده نمی‌شود. این نشان گذاری نتیجه ساخت بندی فعال و پراکنده‌ی حوزه اجتماعی است. این کنش دلالتی فضای اجتماعی مربوط به بدن را در شبکه‌های تنظیمی خاص فهم پذیری اجرا می‌کند.

“خلوص و خطر” Purity and Danger ماری داگلاس Mary Douglas نشان می‌دهد که خود نقوش “بدن” با همان نشانه‌هایی ایجاد می‌شود که در صدد ایجاد کدهای خاص وابستگی فرهنگی‌اند. هر گفتمانی که مرزهای بدن رامشخص می‌نماید، برای تصویب و طبیعی ساختن تابوهای محدود کننده و مواضع و روش‌های معاوضه بدن‌ها به خدمت گرفته می‌شود:

“کارکرد اصلی ایده‌های درباره جداسازی، پاکسازی، نشانه گذاری و مجازات تخلفات، تحمیل یک نظام بر تجربه‌ای ذاتا نامرتب است. تنها با مبالغه تفاوت میان درون و بیرون، بالا و پایین، مرد و زن، له و برعلیه است که ظاهر نظم ایجاد می‌گردد. ۵۵”

اگرچه داگلاس به وضوح بر تمایز ساختارگرای میان طبیعت ذاتا متلاطم و نظم تحمیلی ابزارهای فرهنگی صحنه می‌گذارد، “نامرتبی” که او بدان ارجاع می‌کند را می‌توان منطبقه‌ای از بی نظمی و بی

قاعده‌گی فرهنگی دانست. داگلاس با فرض ساختارِ دوگانه‌ی ناگزیر طبیعت / فرهنگ، نمی‌تواند یک پیکربندی جایگزین از فرهنگ نشان دهد که چنین تمایزاتی ورای هر چارچوب دوگانه‌ای منعطف و متکثر شود. با این وجود، تحلیل وی، نقطه‌عزیمتی ممکن فراهم می‌آورد تا رابطه‌ای را درک نماییم که به موجب آن تابوهای اجتماعی مرزبندی‌های بدن را بنیان نهاده و حفظ می‌کنند. تحلیل وی ابزار می‌دارد که آنچه موجب محدودیتِ بدن می‌شود هرگز صرفاً مادی نیست بلکه سطح، پوست به طور نظام مند بوسیله تابوها و سرپیچی‌های قابل پیش بینی دلالت می‌شود، در واقع مرزبندی‌های بدن در تحلیل وی، به خودی خود محدودیت‌های اجتماعی‌اند. برداشتی پسا ساختارگرا از دیدگاه وی به خوبی مرزبندی‌های بدن را محدودیت‌های هژمونی اجتماعی می‌داند. وی مدعی است که در انواع فرهنگها، قدرتهای آلوده‌ای وجود دارد که خود را وارد ساختار ایده‌ها قرار کرده و گسست نمادین آنچه را که باید متصل باشد و با پیوست آنچه را که باید مجزا باشد را به چالش می‌کشانند. پیامد این آلودگی نوعی خطر است که رخ نمی‌دهد جز آنجایی که خطوط ساختارها، وجودی یا اجتماعی، به وضوح تعریف می‌شوند.

یک فرد آلوده، همواره در اشتباه است. او وضعیت اشتباهی را ایجاد کرده یا به سادگی خطی را قطع

کرده که نباید بریده می‌شده و این جابجایی برای هر کسی خطری را ایجاد می‌کند. ۵۶

۱۶۷

به نوعی دیگر، سیمون واتنی Simon Watney ساختار معاصر "فرد آلوده" را در "نظارت بر میل: ایدز، هرزه نگاری، و رسانه" به عنوان فرد مبتلا به ایدز تشخیص داده است. ۵۷. نه تنها این بیماری "بیماری گی" خطاب می‌شود بلکه در سراسر واکنش‌های هموفوبیک و هیستریک رسانه به این بیماری، ساختاری تاکتیکی وجود دارد که بین وضعیت آلوده‌ی همجنسگرا به سبب مرز شکنی همجنسگرایی و بیماری به عنوان کیفیت خاصی از آلودگی همجنسگرا، پیوستگی ایجاد می‌کند. اینکه بیماری از طریق مایعات بدن

سرایت می‌کند در ترسیم‌های مهیج نظام‌های دلالتی هموفوبیک نشانگر خطرات نفوذ پذیری و گسست مرزبندی‌های جسمانی در چنین نظم اجتماعی است. داگلاس خاطر نشان می‌سازد که “بدن مدلی است که می‌تواند نشانگر هر نظام محدودی باشد. مرزبندی‌های آن می‌تواند نشانگر هر مرزی تهدیدآمیز یا مخاطره انگیز باشد. ۵۸” و او مسئله‌ای را مطرح می‌کند که فرد انتظار دارد آنرا از جانب فوکو خواند: “چرا حواشی بدن باید صریحا با خطر و قدرت اندیشیده شود؟” ۵۹

داگلاس نشان می‌دهد که تمامی نظام‌های اجتماعی در حواشی خود آسیب پذیرند و از همین رو بر تمامی حواشی نظارت می‌شود. اگر بدن در خود نظام اجتماعی در هم بافته می‌شود یا جایگاهی است که در آن نظام‌ها گرد می‌آیند، پس هر نوع نفوذ پذیری نامنظم و بی قاعده‌ای مکان آلودگی و مخاطره می‌گردد. از آنجایی که جنس دهانی و مقعدی در میان مردان به وضوح انواع خاصی از نفوذ پذیری‌های تنانه را شکل می‌دهد که توسط نظم برتر تصویب نشده است، پس همجنسگرایی مردانه در چنین نقطه نگاه همونیکی، پیشتر و صرف نظر از حضور فرهنگی ایدز، جایگاه خطر و آلودگی محسوب خواهد شد. همینطور، وضعیت آلوده‌ی لژیون‌ها، صرف نظر از خطر کمتر آنها در رابطه با ایدز، خطرات معاوضات تنانه آنها را به اذهان متبادر می‌سازد. موجود “بیرون” از نظم مسلط به وجود آنها “در” طبیعتی آلوده و نامرتب دلالت نمی‌کند. به طور متناقض نما، همجنسگرایی در اقتصاد دلالتی هموفوبیک، تقریبا همیشه نامتمدن و غیر طبیعی در نظر گرفته می‌شود.

ساختار نقش‌های ثابت تنانه بر جایگاه‌های ثابت نفوذ پذیری و نفوذ ناپذیری جسمانی متکی است. این کنش‌های جنسی در هر دو زمینه‌ی همجنسگرا و دگرجنسگرا که سطوح و روزه‌هایی را برای دلالت اروتیک بازمی‌گشایند و یا مابقی را می‌بندند، شدیداً مرزبندی‌های بدن را همراه با خطوط فرهنگی جدید بازنویسی می‌کنند. سکس مقعدی در میان مردان یک نمونه است که یاد آور بدن در “بدن لژیون” ویتیک

است. داگلاس به نوعی آلودگی جنسی اشاره می‌کند که " میلی را ابراز می‌دارد تا دست نخوردگی بدن (فیزیکی و اجتماعی) را حفظ نماید" ۶۰ این امر بدین اشاره دارد که مفهوم طبیعی شده‌ی "این" بدن خود حاصل تابوهایی است که این بدن را به خاطر مرزبندی‌های ثابتش، گسسته ارائه می‌دهد. به علاوه، آداب حاکم بر روزه‌های متعدد بدن ساختاری دگرجنسگرا از معاوضه‌ی جنسیتی، موقعیت و امکان‌های شهوانی را پیش فرض می‌گیرد. از این رو تنظیم زدایی از چنین معاوضاتی، خود مرزبندی‌هایی که کلا مشخص کننده‌ی بدن می‌باشند را از هم می‌گسلاند. در واقع پرسش انتقادی با پیگیری کنش‌های نظم دهنده‌ای که در آن نقوش جسمانی ساخته می‌شوند، دقیقاً موجب تبارشناسی از خود بدن و گسستگی‌هایش می‌گردد که نظریه فوکو را می‌تواند رادیکالیزه تر نماید. ۶۱

بحث کریستوا در باب " طرد" در " قدرتهای ترور" با اشاره به کاربردهای این مفهوم ساختارگرا در تابوهای شکل دهنده‌ی مرزبندی‌ها آغاز می‌گردد؛ تابوهایی که هدفشان ساخت یک سوژه‌ی گسسته از طریق محرومیت است. ۶۲ " امر مطرود" مشخص می‌سازد که چه چیز از بدن به زور بیرون انداخته شده، تخلیه شده یا دفع شده است به طور تحت الفظی به صورت "دیگری" در آمده است. این امر همچون طرد عناصر بیگانه پدیدار می‌گردد، اما بیگانه به خاطر طرد شدن بیگانه می‌شود. ساختار "ته- من" به مثابه امری مطرود مرزبندی‌های بدن را بنا می‌نهد که اولین نقوش سوژه نیز می‌باشد. کریستوا می‌نویسد:

"تهوع مرا وادار می‌کند این شیر کرم رنگ را پس زنم، و این مرا از مادر و پدری که این شیر را پیشنهاد می‌کند، جدا می‌گرداند، "من" هیچ چیزی از این عنصر را که نشانه‌ی میل پدر و مادر است را نمی‌خواهد؛ "من" نمی‌خواهد گوش بدهد، نمی‌خواهد شیر را جذب کند. "من" آنرا بیرون می‌اندازد. اما از آنجایی که غذا برای "من" یک "دیگری" نیست، (و) من فقط میل به این غذاها هستم، (پس) من خودم را بیرون می‌اندازم، من خودم را تف می‌کنم، من خودم را از همان دهانی بیرون می‌اندازم که مدعی می‌شوم خودم را ایجاد می‌کند. " ۶۳

مرز بدن و نیز تمایز میان درون و بیرون بواسطه پس زدن و بیرون کردن و ارزشگذاری دوباره پاره‌ای از هویت در دیگریتی آلوده، شکل می‌گیرد. همانطور که ایریس یانگ Iris Young در استفاده از مبحث کریستوا جهت درک جنسگرایی، هموفوبیا و نژاد پرستی اشاره می‌کند، انکار بدنها به خاطر جنس، تمایل جنسی و رنگ شان یک "اخراج" است که از دفعی منتج می‌شود که هویت‌های همونیک فرهنگی و محورهای تفاوت گذار جنس/ تمایل جنسی / نژاد را بنیان نهاده و تحکیم می‌بخشد. ۶۴ برداشت یانگ از کریستوا، نشان می‌دهد که چگونه عملکرد "دفع" می‌تواند هویت‌های مبتنی بر ایجاد "دیگری" یا مجموعه‌های از دیگری‌ها را از طریق دفع وسلطه تحکیم نماید. آنچه از طریق تقسیم جهان‌های "درونی" و "بیرونی" سوژه ایجاد می‌گردد مرز و مرزبندی بی‌اتکایی است که جهت اهداف تنظیم و کنترل اجتماعی حفظ می‌شود. مرز میان درونی و بیرونی با این معبرهای مدفوعی که در آن درونی، بیرونی می‌شود بنیان می‌گردد و این کارکرد دفع کردن بر طبق آنچه گفته شد مدلی می‌شود که با آن اشکال دیگر تفاوت گذاری- هویت انجام می‌یابد. در نتیجه، این روشی است که بدان دیگران به "مدفوع" مبدل می‌شوند. برای آنکه جهان‌های درونی و بیرونی مطلقاً مجزا باقی بمانند، کل سطح بدن باید به گونه‌ای غیرممکن نفوذ ناپذیر باشد. این بستن سطح بدن، مرزبندی بدون درز و یکپارچه از سوژه را ایجاد می‌کند؛ اما این حصار به ناگزیر دقیقاً با همین آلودگی مدفوعی که از آن می‌هراسد از هم پاشیده خواهد شد.

صرف نظر از استعاره‌های اجباری تمایز فضایی میان درون و بیرون، اصطلاحاتی زبانی باقی می‌مانند که مجموعه از تخیلات، ترس و میل را تسهیل و تبیین می‌کنند. "درون" و "برون" تنها با ارجاع به مرز واسطه‌ای استوار ایجاد می‌شود که برای استواری خود می‌کوشد. و این استواری، این وابستگی، تا حد زیادی بوسیله‌ی نظام فرهنگی تعیین می‌گردد. نظامی که سوژه را تجویز نموده و آنرا وادار به تفاوت گذاری از امر مطرود می‌کند. از این رو، درون و بیرون تمایزی دوگانه را تشکیل می‌دهند که سوژه‌ی به هم پیوسته را

تثبیت و تحکیم می‌کند. وقتی این سوژه به چالش کشیده می‌شود، معنا و ضرورت این سوژه‌ها نیز در معرض تغییر قرار می‌گیرد. اگر "جهان درونی" دیگر در راس قرار نگیرد، پس ثبات درونی "من" و در واقع، مکان درونی هویت جنسیتی نیز مورد تردید واقع می‌شود. پرسش انتقادی این نیست که چگونه این هویت، درونی گشت؟ گویی درونی شدن فرآیند و مکانیزمی بوده که می‌تواند به گونه‌ای توصیفی بازسازی شود. بلکه مسئله این است که: از طریق کدام موقعیت راهبردی در گفتمان عمومی و به چه دلایلی تراپ "درونیت" و دوتایی جداکننده‌ی درون / برون حفظ می‌گردد؟ در چه زبانی این فضای درونی "ترسیم می‌شود؟ شکل‌گیری آن به چه نوعی است و بوسیله‌ی چه شکلی از بدن دلالت می‌شود؟ چگونه شکل بدن بر سطح خود، ناپدید می‌شود؟

از درونیت به اجراگری‌های جنسیتی

فوکو در "انضباط و تنبیه" زبان "درونی کردن" را که در خدمت رژیم انضباطی انقیاد و سوژه‌سازی بزهکاران است، به چالش می‌کشد. ۶۵ اگرچه فوکو در "تاریخ تمایل جنسی" با آنچه اعتقاد روانکاو به حقیقت درونی جنس می‌داند، مخالفت می‌ورزد، وی جهت اهداف دیگری در زمینه تاریخ خود از جرم‌شناسی، به نقد آموزه‌ی "درونی کردن" روی می‌آورد. بدین معنی، انضباط و تنبیه را می‌توان تلاش فوکو برای بازنویسی آموزه نیچه از "درونی کردن" در تبارشناسی اخلاق را مدل "ثبتِ نقش" تعبیر نمود. فوکو درباره اسپران، می‌نویسد که راهبرد مجبور نمودن افراد به سرکوب میلشان نبوده است، بلکه آنها را وادار می‌کردند تا قانون منع‌کننده را همچون ماهیت، شیوه و ضرورت بدنهایشان معنا کنند. این قانون به طور تحت‌اللفظی به معنای "درونی کردن" نیست، بلکه الحاق کردن است که در نتیجه این بدنها به گونه‌ای تولید می‌شوند که قانون را در و از طریق همان بدن دلالت می‌کنند. در اینجا قانون به مثابه جوهر و ماهیت منیت‌ها، معنای روح، وجدان و قانون میل آنها آشکار می‌گردد. در نتیجه قانون هم کاملاً آشکار و

هم کاملاً پنهان است چرا که هرگز به منزله امری بیرون از خود بدنهایی در معرض انقیاد قرار می‌گیرند، پدیدار نمی‌شود. فوکو می‌نویسد:

“اشتباه است بگوییم روح یک فریب یا معلول ایدئولوژی است. برعکس وجود دارد، واقعیتی دارد، مداوماً توسط اعمال قدرت برکسانی که مجازات می‌شوند، بر، درون و حول بدن تولید می‌شود. (تاکید از من است)” ۶۶

فیگور “روح باطنی” که درون بدن دانسته می‌شود از طریق نوشتن آن بر روی بدن دلالت می‌شود. حتی اگر اولین روش دلالت آن، غیاب وناپدیداری نیرومند خود روح باشد. تاثیر پی ریزی فضای درونی با دلالت کردن بدن به مثابه حصار حیاتی برای روح ایجاد می‌شود. روح دقیقاً آنچه‌ای است که بدن فاقد آنست، از این رو، بدن خود را یک فقدان دلالت معرفی می‌کند. این فقدان که همان بدن است روح را همچون چیزی معنا می‌کند که نمی‌تواند نشان داده شود. پس در این حالت، روح یک دلالت سطحی است که خود تمایز درون / بیرون را به چالش کشانده و آنها را با یکدیگر جایگزین می‌کند (یعنی روحی که در سطح بدن نوشته می‌شود امری درونی بدن معرفی می‌شود- مترجم)، فیگوری از فضای روانی درونی که بر بدن به مثابه دلالتی اجتماعی نقش می‌بندد، مداوماً این وضعیت (سطحی) خود را انکار می‌کند. به زعم فوکو، روح آنطور که انگاره‌ی مسیحی ابراز می‌دارد درون بدن زندانی نمی‌شود. بلکه “روح زندان بدن است”

۶۷

بازتوصیف فرآیندهای درونی روان در شرایط سیاست‌های سطحی از بدن، به معنای بازتوصیف فرعی جنسیت نیز می‌باشد که محصول انتزاعی فیگورهای خیالی است. فیگورهایی که از طریق بازی حضور و غیاب بر سطح بدن وساختار بدن جنسیتی، از طریق مجموعه‌ای از محرومیت‌ها، انکارها و غیاب‌های دلالتی شکل می‌گیرند. اما چه چیز متن آشکار و پنهان سیاست بدن را تعیین می‌کند؟ چیست قانون منع

کننده‌ای که سبک‌سازی جسمانی جنسیت و شکل‌گیری خیالی و تخیل شده‌ی بدن را ایجاد می‌کند؟ ما پیشتر تابوی زنا با محارم و تابوی پیشینی همجنسگرایی را موقعیتهای سازنده‌ی هویت جنسیتی در نظر گرفتیم، ممنوعیتهایی که هویت را به همراه شبکه‌ی فهم پذیر فرهنگی دگرجنسگرایی اجباری و ایده آلیزه شده ایجاد می‌کند. این تولید انضباطی جنسیت موجب تثبیت کاذب جنسیت به نفع ساختارهای دگرجنسگرا و تنظیم تمایلات جنسی در قلمروی تناسلی می‌شود. این ساختار به هم پیوسته، ناپیوستگی‌های جنسیتی را که در زمینه‌های گی و لزبین، دگرجنسگرا و دوجنسگرا فراوان است، پنهان می‌کند. ناپیوستگی‌هایی که در آنها ضرورتی ندارد که جنسیت از جنس متابعت کند و میل یا کلا تمایل جنسی از جنسیت در واقع هیچکدام از این ابعاد جسمانی مهم یکدیگر را بیان یا منعکس نمی‌کنند. هنگامی که به هم ریختگی و پراکندگی زمینه‌ی بدن‌ها، داستان تنظیمی به هم پیوستگی دگرجنسگرا را از هم بگسلاند، به نظر می‌رسد که این مدل نیروی توصیفی خود را از دست بدهد. پس این ایده آل تنظیمی به مانند داستان و هنجاری پدیدار می‌گردد که خود را در نقاب یک قانون تکاملی تنظیم کننده‌ی زمینه‌ی جنسی مورد توصیفش، پنهان می‌سازد.

با این وجود، با درک تعیین هویت به مثابه یک فانتزی یا الحاق، آشکار است که به هم پیوستگی مطلوب، دلخواه و ایده آلیزه می‌شود که این ایده آلیزه شدن نتیجه‌ی یک دلالت جسمانی است. به عبارت دیگر واژگان، اعمال، رفتارها و میل، اثر یک هسته یا جوهر درونی را تولید می‌کنند اما این تولید از طریق بازی دلالت‌غیب‌های که اظهار می‌شود اما هرگز آشکار نمی‌کند و از طریق سازماندهی اصل هویت به عنوان یک علت، بر روی سطح بدن انجام می‌شود. چنین اعمال و رفتار و قوانینی کلاً ساختگی و اجراگراند. بدین معنی که جوهر یا هویتی که آنها قصد بیان آنرا دارند، بر ساخته‌هایی‌اند که بواسطه نشانه‌های جسمانی و دیگر ابزار گفتمانی، جعل و تقویت می‌شوند. اجرا گر بودن بدن جنسیتی بدین امر اشاره دارد که هیچ پایه هستی‌شناسانه‌ای جدا از کنش‌های متعددی که واقعیت آنرا شکل می‌دهند، وجود ندارد.

همچنین بدین امر اشاره دارد که اگر این واقعیت همچون جوهری درونی، جعل و ساخته می‌شود، همین درونیت نتیجه و کارکردِ گفتمانی قطعاً اجتماعی و همگانی است. یعنی نتیجه‌ی تنظیم عمومی خیال از طریق سیاست‌های سطح بدن و کنترل مرزهای جنسیتی است که بیرون را از درون متفاوت می‌کند و اینچنین “نمایت” سوژه را بنیان می‌نهد. به عبارت دیگر، واژگان، اعمال و رفتار، امیال مجاز و قابل بیان توهمی از یک هسته‌ی جنسیت درونی و متشکل ایجاد می‌کنند، توهمی که به طور گفتمانی با هدف تنظیم تمایل جنسی در چارچوب الزامی دگرجنسگرایی تناسلی حفظ می‌شود. اگر علت میل، رفتار و عمل بتواند در “منیت” کنشگر متمرکز شود، پس تنظیمات سیاسی و اعمال انضباطی که این جنسیت ظاهرا به هم پیوسته را تولید می‌کند با هم جایگزین می‌شوند. این جایگزینی خاستگاه گفتمانی و سیاسی هویت جنسیتی با یک هسته روانکاوانه، مانع تحلیل ساختار سیاسی سوژه‌ی جنسیتی و انگاره‌های ساختگی درباره‌ی درونیت توصیف ناپذیر جنس یا هویت راستین آن می‌شود.

اگر حقیقت درونی جنسیت ساختگی و جعلی است و اگر جنسیت راستین خیالی است که بر سطح بدنها بنیان و نقش می‌بندد، پس به نظر جنسیت‌ها نه درست‌اند و نه کاذب، بلکه تنها به عنوان نتایج حقیقی یک گفتمان درباره هویتی استوار و ابتدایی، تولید می‌شوند. در اردگاه مادر: بازیگران زن در آمریکا، استر نیوتون انسان شناس اظهار می‌دارد که ساختار جعل هویت یکی از مکانیزم‌های ساختگی کلیدی است که به کمک آن ساختار اجتماعی جنسیت رخ می‌دهد. ۶۸ همچنین نشان خواهیم داد که میدل پوшы یا drag به کل تمایز میان فضای روانی درون و بیرون را واژگون می‌سازد و از هر دو مدل بیانگر جنسیت و انگاره یک هویت جنسیتی راستین تقلید می‌کند. نیوتون می‌نویسد:

“در پیچیده ترین حالت، drag واژگونی مضاعف است که می‌گوید: ”نمود یک توهم است“ ، drag می‌گوید (تجسم بخشی غریب نیوتون) ”ظاهر بیرونی من زنانه است اما “درون” ذاتی من مردانه است” در همان حال یک واژگونی

متقابل را نماد پردازی می‌کند “ظاهر بیرون من، (بدنم، جنسیت‌م)” مردانه است اما جوهر من (خودم) از درون زنانه است” ۶۹ (یعنی آرایش و پوشش من زنانه است و بدن من مردانه است باز هم می‌توان انرا واژگون کرد و اینچنین بیان کرد که ظاهر بدن من نیز مردانه است اما درون و شخصیت‌م زنانه است. - مترجم)

دو ادعای حقیقت متناقض یکدیگرند پس تصویب کل دلالت‌های جنسیتی را بر مبنای گفتمان صدق و کذب تغییر می‌دهد.

انگاره یک هویت جنسیتی اصیل یا اولیه، اغلب در کنش‌های فرهنگی مبدل پوشی (drag)، مدسازی جنسی، هویت‌های butch/femme تقلید و نقیضه می‌شود. در نظریه فمینیست، چنین هویت‌های نقیضه‌ای یا تحقیر زنان در حالت drag و مبدل پوشی دانسته می‌شود یا برداشتی غیرانتقادی از کلیشه‌های نقش - جنسی از درون کنش دگرجنسگرایی، به خصوص در مورد هویت‌های لژیون butch/femme. اما به نظر من، رابطه بین امر تقلیدی و اصیل، پیچیده تر از آنچه‌ی است که این نقد عموماً درک می‌کند. به علاوه “تقلید” ما را به سوی روشی راهنمایی می‌کند که در آن رابطه بین تعیین هویت اولیه یعنی معانی اصیل منطبق با جنسیت، و تجربه‌ی جنسیتی متعاقب آن می‌بایست بازسازی شود. اجرای drag بر اساس تمایز میان آناتومی اجرا کننده و جنسیت مورد اجرا انجام می‌گردد. اما به واقع ما در مقابل سه بعد محتمل از جسمانیت قرار داریم: جنس آناتومیک، هویت جنسیتی و اجرای جنسیتی. اگر آناتومی اجراگر از جنسیت او متمایز باشد و هر دو آنها از جنسیت آنچه اجرا می‌شود متمایز باشند پس اجراگری نه تنها میان جنس و اجرا اختلاط ایجاد می‌کند بلکه میان جنس و جنسیت و جنسیت و اجرا را نیز آشفته می‌سازد. در همان حال که مبدل پوشی تصویر یگانه‌ای از یک زن ایجاد می‌کند (چیزی که منتقدین اغلب با آن مخالفت می‌ورزند)، همچنین تمایز میان آندسته از جنبه‌های تجربه‌ی جنسیتی را نیز افشا می‌کند که به دروغ از طریق داستان تنظیمی به منزله یگانگی به هم پیوستگی دگرجنسگرایی طبیعی

می‌شوند. در جنسیت تقلیدی، drag تلویحاً ساختار تقلیدی خود جنسیت و نیز تصادفی بودن آنرا آشکار می‌سازد. در واقع بخشی از لذت، سرگیجگی اجراگری در تشخیص تصادف بنیادین در رابطه‌ی بین جنس و جنسیت در مواجهه با پیکربندی‌های فرهنگی از یگانگی‌های علی است که مرتباً طبیعی و ضروری فرض می‌شوند. (درگ به عنوان مثال با کنش مردانه، جنسیت زنانه و جنس مذکر رابطه میان جنس، جنسیت و ایفای جنسیتی را محتمل و تصادفی می‌سازد- مترجم) به جای قانون به هم پیوستگی دگرجنسگرا، جنس و جنسیت را از طریق اجراگری طبیعی زدایی شده‌ای می‌بینیم که خود را وقف جدا نمودن آنها نموده و مکانیزم فرهنگی یگانگی ساختگی آنها را دراماتیزه می‌کند.

انگاره نقیضه‌ی جنسیتی که در اینجا از آن دفاع شده است، فرض نمی‌کند که امر اصیلی وجود دارد تا چنین نقیضه‌ای از آن تقلید نماید. در واقع نقیضه خود انگاره امر اصیل است؛ درست همانطور که مفهوم روانکاوانه‌ی تعیین هویت جنسیتی با تخیل یک خیال شکل می‌گیرد، تغییر و دگرگونی یک "دیگری" که همیشه پیشتر فیگوری به معنای مضاعف است، پس نقیضه جنسیتی پس از آنکه

مدهای جنسیتی خود تقلید بدون خاستگاه از آب در می‌آیند، هویت اصیل را آشکار می‌سازد. به طور دقیقتر نقیضه محصولی است که در نتیجه - یعنی در نتیجه کارش - موقعیت یک تقلید را می‌یابد. این جایگزینی مداوم موجب سیالیت هویتها می‌گردد که جا را برای دلالت و مفهوم پردازی مجدد بازمی‌گشایند؛ تکثیر نقیضه‌ای فرهنگ مسلط و منتقدین آنرا از دعوی هویت‌های جنسیتی ماهیت باور و طبیعی شده محروم می‌کند. اگرچه معانی جنسیتی برخاسته در این سبک‌های نقیضه‌ای آشکارا بخشی از فرهنگ مسلط و زن ستیز است، با این وصف این معانی توسط مفهوم پردازی مجدد نقیضه‌ای، غیر طبیعی و سیال می‌شوند. تقلیدها همانطور که جایگزین معنای اصیل می‌شوند، خود اسطوره‌ی اصالت را نیز تقلید می‌کنند. به جای تعیین هویت اصیل که همچون علتی جبری به کار می‌رود، هویت جنسیتی می‌تواند تاریخی فرهنگی / شخصی از معانی دریافتی در نظر گرفته شود که در معرض مجموعه‌ای از کنش‌های

تقلیدی قرار می‌گیرد که به طورجانبی به تقلیدهای دیگر ارجاع می‌کنند و این امر توهمی از منیت جنسیتی درونی و اولیه یا مکانیزم نقیضه‌ای از این ساختار را می‌سازد.

بر طبق نظر فردریک جیمسون در “پست مدرنیسم و جامعه مصرفی” تقلید که از تصور امری اصیل

تقلید می‌کند بیشتر مشخصه‌ای تقلید ادبی است تا نقیضه:

“تقلید ادبی مانند نقیضه، تقلید از سبکی یگانه یا خاص، پوشیدن نقابی ادبی، سخن گفتن در زبانی مرده است: اما این تقلید صرفاً تقلیدی است خنثی بدون انگیزه‌ی نهانی نقیضه، بدون برانگیزش هزلی، بدون خنده، بدون حتی این احساس پنهان که آنچه معمولی است در مقایسه با آنچه که تقلیدی است کمیک تر است. تقلید ادبی، یک نقیضه تهی است، نقیضه‌ای که مزاحش را از دست داده است. ۷۰

اما از دست دادن در معنای معمولی متعارف خود می‌تواند فرصتی برای خنده باشد، خصوصاً آن هنگام که آشکار می‌گردد “امر معمولی”، “امر اصیل” خود یک رونوشت می‌باشد. امری به ناگزیر شکست خورده، ایده آلی که هیچ کس نمی‌تواند آنرا متحقق سازد. بدین معنا، خنده در تحقق تمامی آنچه که از امر اصیل نشات گرفته شده بود پدیدار می‌شود.

نقیضه به تنهایی واژگون کننده نیست بلکه باید به طریقی بدانیم که چه چیز انواع خاص تکرارهای نقیضه‌ای را گسیخته کننده و آشوبنده می‌سازد و کدام تکرارها به مثابه ابزارهای هژمونی فرهنگی، رام و سربراه می‌شوند. به وضوح سنخ‌شناسی انواع کنش‌های نقیضه‌ای کافی نیست، چرا که جایگزینی نقیضه‌ای، در واقع خنده‌ی نقیضه‌ای، به زمینه و پذیرشی وابسته است که در آن آشفتگی‌های واژگون کننده بتواند پرورش یابند. (باتلر قدرت واژگون کننده‌ی و یا برعکس محافظه کاری نقیضه را به شرایط فرهنگی که نقیضه در آن رخ می‌دهد وابسته می‌داند و نمی‌توان با یک طبقه بندی از پیش مشخص کرد که چه نوع

نقیضه‌ای واژگون کننده است وجه نوعی خیر- مترجم) اجراگری چگونه تمایز درون / برون را واژگون ساخته و وادار به بازاندیشی بنیادین بر پیشفرضیات روانکاوانه از هویت جنسیتی و تمایل جنسی می‌کند؟ اجراگری چگونه ما را وادار به تجدیدنظر در ثبات و جایگاه مردانگی و زنانگی می‌کند؟ و چه نوع اجرای جنسیتی، اجراگری (بودن) خود جنسیت را آشکار و برملا خواهد نمود به طریقی که دسته بندی‌های طبیعی شده‌ی هویت و میل را بی ثبات گرداند؟

اگر بدن موجودیتی ندارد جز یک مرزبندی متغیر، سطحی که نفوذ پذیری‌اش به طور سیاسی تنظیم می‌شود، کنش دلالتی در یک زمینه‌ی فرهنگی سلسله مراتب جنسیتی و دگرجنسگرایی اجباری، پس برای درک این تصویر جسمانی یعنی جنسیت که دلالت "درونی" را بر روی سطح‌اش ایجاد می‌کند، چه زبانی لازم است؟ سارتر شاید این عمل را یک "سبک موجودیت" می‌خواند، فوکو "سبک‌شناسی وجود". و در تعبیر من از بوآر اشاره کردم که بدن‌های جنسیتی شده "سبک‌های جسمانیت" اند. این سبک‌گزینی‌ها هرگز شخصا برگزیده نمی‌شوند چرا که سبک‌ها تاریخی دارند و این تاریخ‌ها امکان‌ها را مشروط و محدود می‌کنند. برای مثال جنسیت را به منزله سبکی جسمانی و یک عمل، برطبق آنچه گفته شد، در نظر بگیرید که هم عامدانه است و هم اجرا گر که در اینجا "اجراگری" به ساختاری محتمل و دراماتیک از معنا اشاره می‌کند.

ویتگ، جنسیت را، طریق کار و عمل جنس می‌داند، که در اینجا "جنس" نهی و منع الزامی برای تبدیل شدن بدن به یک نشانه‌ی فرهنگی است و خود را با فرمانبرداری از یک امکان محدود تاریخی متجسم می‌سازد و این کار را، نه یکبار یا دوبار، بلکه همچون یک پروژه‌ی جسمانی مکرر و تقویت شده انجام می‌دهد. با این وجود مفهوم "پروژه" به نیروی ناشی از یک اراده‌ی بنیادین اشاره می‌کند و چون جنسیت پروژه‌ای است که غایتش بقای فرهنگی‌اش می‌باشد، اصطلاح "راهبرد" به موقعیت اجباری که تحت آن اجراگری جنسیتی همیشه وبه طرق متعدد رخ می‌دهد، بهتر اشاره می‌کند. از این رو جنسیت به

مثابه یک راهبرد بقا در نظام‌های اجباری، یک اجراگری با نایبگی آشکارا تنبیهی است: جنسیت‌های از هم گسسته بخشی از آنچه‌ی هستند که افراد را در فرهنگ معاصر "اومانیزه" می‌کند؛ در واقع ما مرتبا کسانی را که نمی‌توانند حق جنسیتی شان را انجام دهند، مجازات می‌کنیم. از آنجا که نه "ماهیتی" وجود دارد تا جنسیت ابزار و تجسم شود و نه ایده آل ابژکتیوی تا جنسیت به سوی آن تعالی یابد و چون جنسیت یک حقیقت نیست، پس جنسیت کنش‌های متعددی است که ایده‌ی جنسیت را ایجاد می‌کند و بدون این کنش‌ها، هیچ جنسیتی اصلا نمی‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین، جنسیت ساختاری است که مرتبا پیدایش و تکوین خود را پنهان می‌سازد؛ این توافق جمعی تلویحی برای اجرا، تولید و تقویت جنسیت‌های گسسته و قطبی به مثابه داستان‌های فرهنگی، با باور به این تولیدات و تنبیهات (که هیچ موافقتی در باور بدانها را ندارند) مبهم و محو می‌گردد؛ و ضرورت و طبیعی بودن این محصولات را به ما می‌قبولاند. امکان‌های تاریخی که به کمک سبک‌های متعدد جسمانی تجسم می‌یابند، چیزی جدا از این ساخته‌های فرهنگی تنبیهی و تنظیمی نیستند که متناوبا با خشونت تجسم و منحرف می‌شوند.

تصور کنید ته نشینی هنجارهای جنسیتی پدیده خاصی مانند یک "جنس طبیعی" یا یک "زن واقعی" یا هر کدام از این امور ساختگی فرهنگی اجباری و مرسوم را تولید می‌کند و نیز این ته نشینی با گذشت زمان مجموعه‌ای از سبک‌های جسمانی را تولید کرده که به شکل تجسم یافته و به سان پیکربندی طبیعی از بدن‌ها در جنس‌های موجود در یک رابطه‌ی دوگانه با یکدیگر آشکار می‌شوند. اگر این سبک‌ها تصویب می‌شوند و اگر سوژه‌های جنسیتی ذاتی و به هم پیوسته را تولید می‌کنند که همچون بنیانگذار این سبک‌ها مطرح می‌شوند، چه نوع اجراگری می‌تواند این "علت" را که خود یک "معلول" وانمود می‌کند، برملا نماید؟

پس به چه معنا جنسیت یک کنش است؟ به مانند دیگر درام‌های اجتماعی آیینی، کنش جنسیت نیازمند تکرار اجرا کردن است. این تکرار تصویب و تجربه‌ی مجدد مجموعه‌ای از معانی است که اجتماعا ایجاد می‌گردد؛ و این شکل آیینی و متداول مشروعیت آنهاست ۷۱

اگرچه بدن‌های فردی با در آمدن به سبک یک روش جنسیتی، این دلالت‌ها را تایید می‌کند، اما این کنش یک “کنش همگانی” است. ابعاد اجتماعی و زمانی این کنش‌ها و خاصیت عمومی آنها بی اهمیت نیست، در واقع، اجراگری معلول و ماحصل هدف راهبردی حفظ جنسیت در چارچوب دوتایی آنست، هدفی که نمی‌توان به یک سوژه نسبت داد بلکه خود سوژه را بنیان نهاده و تحکیم می‌بخشد.

جنسیت نباید به منزله یک هویت ثابت یا مکان عاملیتی دانسته شود که کنش‌های متعدد از آن نشات می‌گیرند؛ بلکه جنسیت هویتی است بی بنیاد که با گذشت زمان ساخته می‌شود و در یک فضای بیرونی از طریق تکرار سبک وار کنش‌ها بنا می‌شود. اثر جنسیت به کمک سبک‌گزینی بدن تولید می‌شود، از همین رو باید روشی مادی به حساب آورده شود که در آن رفتارها، حرکات، سبک‌های متعدد، توهم وجود یک منیت جنسیتی را ایجاد می‌کند. با این فرمول بندی، مفهوم جنسیت از مبنای مدلی ماهوی از هویت به مبنایی گذر می‌کند که مفهوم جنسیت را باید فرآیند و **موقفت** اجتماعا ساخت یافته دانست. اگر جنسیت از طریق کنش‌هایی ایجاد می‌شود که باطنا ناپیوسته‌اند، پس نمود ماهیت دقیقا یک هویت ساختگی و انجामी اجرا گر است که مخاطبین مادی اجتماعی از جمله خود کنشگران، آنرا باور کرده و به این روش عمل می‌کنند. همچنین جنسیت هنجاری است که هرگز کاملا نمی‌تواند درونی شده باشد، “امر درونی” یک دلالت سطحی است و هنجارهای جنسیتی نهایتا خیالاتی‌اند که تحقق شان امکان ناپذیر است. اگر بنیان هویت جنسیتی، تکرار سبک وار کنش‌ها با گذشت زمان است و نه یک هویتی یکپارچه، پس استعاره فضایی “بنیان” جای خود را به یک پیکربندی سبک وار یا در واقع جسمانی کردن جنسیتی شده‌ی زمان می‌دهد. پس منیت جنسیتی پایدار در واقع با کنش‌های مکرر ساخته شده است که خود را به ایده

آل یک بنیان ذاتی هویت نزدیک می‌کند، اما در ناپیوستگی گاه و بیگاه‌اش بی بنیادی محتمل و موقتی این “بنیان” را برملا می‌کند. امکان‌های دگرگونی جنسیت دقیقاً در رابطه اختیاری میان چنین اعمالی یافت می‌شود، در امکان شکست در تکرار کردن، بی شکلی یا دشدیسیگی یا یک تکرار نقیضه‌ای که تاثیر خیالی این هویت پایدار را به عنوان یک ساختاری بی اتکای سیاسی افشا می‌نماید.

با این وجود، اگر صفات جنسیتی، نه بیانگر بلکه اجرا گر هستند، پس این صفات، هویتی را شکل می‌دهند که گفته می‌شود آن هویت را بیان و آشکار می‌کنند. تمایز میان بیان یا تجلی و اجراگری بسیار مهم است. اگر صفات و کنش‌های جنسیتی یا به عبارتی طرق متعددی که بدن بوسیله‌ی آن دلالت فرهنگی‌اش را نشان داده یا تولید می‌کند، اجراگراند، پس هیچ هویتی از پیش موجودی وجود ندارد که یک عمل یا صفت به حساب آن گذارده شود؛ هیچ کنش جنسیتی درست و غلط، واقعی یا منحرفی در کار نخواهد بود و بدهت یک هویت جنسیتی معتبر به مثابه امری ساختگی تنظیمی برملا می‌شود. اینکه واقعیت جنسیتی از طریق اجراهای اجتماعاً تقویت شده ایجاد می‌گردد، بدین معناست که خودِ مفاهیم جنس ماہوی و مردانگی یا زنانگی پایدار یا درست بخشی از راهبردی می‌باشند که خاصیت اجراگری جنسیت را پنهان می‌سازند. یعنی اندسته از امکان‌های اجراگری که در جهت تکثیر پیکربندی‌های جنسیتی خارج از چارچوب‌های محدود دگرجنسگرایی اجباری و مسلط مردسالار باشند را پنهان می‌سازند. جنسیت نه می‌تواند درست باشد نه غلط، نه واقعی نه ظاهری، نه اصیل و نه اشتقاقی. با این وجود جنسیت‌ها به منزله حاملین معتبر این صفات نیز می‌توانند تماما و بنیاداً غیر قابل قبول ارائه شود.

نتیجه

از نقیضه به سیاست

من با این پرسش تعمق‌آمیز آغاز می‌کنم که آیا سیاست‌های فمینیستی می‌تواند بدون "سوژه"‌ای در دسته بندی زن عمل کند. مسئله این نیست که آیا مراجعه به مفهوم "زن" برای ایجاد دعویات باز نمودکننده از جانب آنها، به طور راهبردی یا مرحله‌ای گذرا، هنوز معنایی دارد یا خیر. "ما"ی فمینیست همیشه تنها ساختاری خیالی است، امری که اهداف خود را دارد اما پیچیدگی و نامعلومی درونی اصطلاح "زن" را انکار می‌کند و خود را تنها از طریق محروم کردن بخشی از جماعتی که در پی بازنمایی آنست، ایجاد می‌کند. با این وجود، وضعیت خیالی وبی اتکای "ما" دلیلی برای ناامیدی یا حداقل تنها علت برای ناامیدی نیست. ناستواری بنیادین مقوله "زن" مسئله‌ی محدودیتهای بنیادین در نظریه پردازی‌های سیاسی فمینیستی را پیش کشیده و پیکربندی‌های دیگری را نه تنها از جنسیت و بدن‌ها بلکه از خود سیاست، باز می‌گشاید.

استدلال بنیادگرایانه سیاست مبتنی بر هویت گرایش به فرض گرفتن هویتی دارد که اول باید مشخص شود تا علایق سیاسی تشریح شوند و متعاقباً کنش سیاسی در نظر گرفته شود. استدلال من این است که هیچ نیازی به "فاعل پشت فعل" نیست بلکه "فاعل" به گونه‌ای متغیر در و از طریق فعل ساخته می‌شود. این امر بازگشت به نظریه وجودی (اگزیستانسیال) از منیتی نیست که از طریق کنش‌هایش ایجاد می‌شود، چرا که نظریه وجودی ساختاری پیشا گفتمانی را هم برای منیت و هم برای کنش‌هایش حفظ می‌کند. این دقیقاً ساختار متغیر گفتمانی هر کدام از آندو (منیت و کنش) در و از طریق دیگری است که در اینجا برای من جالب توجه است.

مسئله تعیین "عاملیت" "agency" معمولاً با قابلیت وجود "سوژه" همبسته می‌شود که در اینجا سوژه داشتن یک موجودیت ثابت پیش از زمینه‌ی فرهنگی که در آن گفتگو می‌کند، در نظر گرفته می‌شود. یا اگر سوژه به طور فرهنگی ساخته می‌شود با این همه قطعاً همراه با یک عاملیتی مقرر می‌شود

که این عاملیت معمولا به عنوان توانایی برای وساطتی واکنشی ترسیم می‌شود و این سوژه صرف نظر از جاسازی‌های فرهنگی‌اش، کامل و دست نخورده باقی می‌ماند. در چنین مدلی، “فرهنگ” یا “گفتمان” سوژه را در خود فرو می‌برند اما این سوژه را ایجاد نمی‌کنند.

با این حرکت در جهت توصیف و فرو بردن سوژه‌ی از پیش موجود، ضرورت می‌یابد که “عاملیتی” ایجاد نماید که کاملا با فرهنگ و گفتمان تعیین نمی‌شود. با این حال، این نوع استدلال به کذب فرض می‌کند که (الف) عاملیت تنها با رجوع به یک “من” پیشا گفتمانی می‌تواند ایجاد شود حتی اگر این “من” در قلب همگرایی‌های گفتمانی بنا شده باشد (ب) و نیز فرض می‌کند چیزی که بوسیله گفتمان ایجاد شده باشد توسط گفتمان هم تعیین و مجبور می‌شود و این تعیین شدن توسط گفتمان امکان کنشگر بودن را از آن چیز سلب می‌کند.

حتی در نظریه‌هایی که سوژه‌ای به شدت موضعی و مشروط را حفظ می‌کند، سوژه هنوز با محیط گفتمانی شکل یافته‌ی خود در یک چارچوب شناخت شناسانه‌ی متقابل رویارو می‌شود. سوژه فرورفته در فرهنگ، با ساختارهای فرهنگ گفتگو می‌کند حتی اگر این ساختارها همان مسندهای هویت خود او باشند. برای مثال، نزد بوآر، “من” ی وجود دارد که به جنسیت‌اش عمل می‌کند و جنسیت‌اش می‌شود، اما این “من” که به ناگزیر با جنسیت‌ش همبسته می‌شود با این وصف نقطه کنشگری است که هرگز با جنسیت‌ش قابل شناسایی نیست. این کوچیتو با وجود فاصله نزدیک هستی شناسانه (میان جهان فرهنگ و عاملیت) که سوژه را از مسندهای فرهنگی‌اش جدا می‌کند، هرگز کاملا همان جهان فرهنگی نیست که با آن گفتگو می‌کند. نظریه‌های هویت فمینیستی که مسندهایی مانند رنگ، تمایل جنسی، نژاد، طبقه، و توانایی بدنی را تشریح می‌کنند همیشه به ناگزیر با یک “غیره” عجولانه این فهرست را می‌بندند. سراسر خط سیر افقی این صفات، این موقعیت‌ها می‌کوشند یک سوژه‌ی موضعی را در بر گیرند، اما به ناچار از کامل کردن آن ناتوان می‌مانند. با این وجود، این ناتوانی آموزنده است: چه انگیزه‌ی سیاسی از این “غیره”

منتج می‌شود که در پایان چنین نوشته‌هایی می‌آید؟ این امر نشان از فرآیند فرسایشی و بی پایان خود دلالت دارد. این "مکمل" است، امر اضافی که ضرورتاً در هر کوششی جهت طرح هویت یکبار و برای همیشه، ضمیمه می‌شود. اما این پایان ناپذیری خود نقطه آغازی جدید برای نظریه پردازی‌های سیاسی فمینیستی است.

اگر هویت از طریق فرآیند دلالت تایید می‌گردد، اگر هویت همیشه پیشتر دلالت می‌شود و بنابراین دلالت با انتشار در گفتمان‌های متعدد و به هم پیوسته ادامه می‌یابد، پس مسئله‌ی عاملیت با وجود "من" پیش از دلالت، پاسخ داده نمی‌شود. به عبارت دیگر، تهیه شرایط جهت تایید "من"، با ساختار دلالت فراهم می‌آید، یعنی قواعدی که مطالبه‌ی مشروع و نامشروع این ضمیر را تنظیم می‌کند و گزاره‌هایی که شرایط فهم پذیری را برای بسط این ضمیر ایجاد می‌کند. زبان یک واسطه و ابزار بیرونی نیست که در آن من، منیتی را قرار دهم و انعکاس‌های این منیت را از آن جمع‌آوری کنم. مدل هگلی خود - آگاهی که مارکس، لوکاچ و انواع گفتمان‌های رهایی بخش معاصر از آن برداشت کرده‌اند، تطابقی بالقوه بین "من" ی که با جهانش و از جمله زبانش به مثابه یک ابژه روبرو می‌شود و این "من" که خود را ابژه‌ای در این جهان می‌یابد، فرض می‌کند. اما دوتایی سوژه/ ابژه، که به سنت معرفت‌شناسی غربی تعلق دارد، همان مسئله هویت را که در صدد حل آن است، مشروط می‌سازد.

چه سنت گفتمانی "من" و "دیگری" را در رویارویی شناخت‌شناسانه ایجاد می‌کند که بعد مشخص می‌کند که کجا و چگونه مسائل شناخت و عاملیت تعیین می‌شوند؟ چه قسم عاملیت‌هایی با فرض وجود یک سوژه شناخت‌شناسانه محروم می‌مانند؟ یعنی چه عاملیت‌هایی دقیقاً به سبب قواعد و کنش‌های حاکم جهت مطالبه‌ای این سوژه و تنظیم عاملیت آن به عنوان جایگاه تحلیل و مداخله‌ی انتقادی، نادیده گرفته می‌شود؟ اینکه نقطه آغاز شناخت‌شناسانه به هیچ وجه ضروری نیست به سادگی توسط عملکردهای مادی زبان متعارف تایید می‌شود - که وسیعاً در انسان‌شناسی ملاک قرار داده می‌شود - که دوگانگی سوژه /

ایژه را یک تحمیل فلسفی اگر نه خشن، تصادفی و غریب می‌داند. زبان انحصار، سود مندگرایانه و فاصله گذار وابسته به روش شناخت‌شناسی نیز به راهبرد سلطه‌ای تعلق دارد که “من” را بر مقابل “دیگری” قرار می‌دهد و در عین ایجاد جداسازی (میان من و دیگری) مجموعه‌ای از مشکلات ساختگی درباره‌ی شناخت و بازیابی این “دیگری” ایجاد می‌کند.

این تقابل دوتایی به منزله بخشی از میراث شناخت‌شناسی گفتمان سیاسی معاصر از هویت، حرکتی راهبردی در مجموعه‌ای مفروض از کنش‌های دلالت است که “من” را در و از طریق این تقابل ایجاد می‌کند و این تقابل را به مانند یک ضرورت متجسم می‌سازد و ابزارهای گفتمانی را که این دوتایی را ایجاد کرده‌اند، پنهان می‌سازد. گذر از تحلیل شناخت‌شناسی هویت به به تحلیلی که کنش دلالت را چالش برانگیز می‌کند، برآوردی را مجاز می‌شمارد که خود روش شناخت‌شناسانه را یک کنش دلالتی ممکن و تصادفی فرض نماید. به علاوه مسئله‌ی عاملیت به این نحو از نو فرمول بندی می‌شود که چگونه دلالت و بازدلالت عمل می‌کند. به عبارت دیگر آنچه به عنوان یک هویت دلالت می‌شود در یک نقطه مشخص در زمان دلالت نمی‌شود و به سادگی تکه‌ی ثابتی از زبان می‌باشد. (ونه چیزی جدا از زبان که تحت تقابل ایژه / سوژه با زبان رویاروی شود — مترجم). مشخصاً هویتها می‌توانند به مانند ذواتی کاملاً ساکن پدیدار شوند، در واقع مدلهای شناخت‌شناسی تمایل دارند که این ظهور هویت در زبان را همچون نقطه عزیمت نظری خود در نظر گیرند. با این وجود، این “من” ذاتی از طریق کنش دلالتی پدیدار می‌گردد که در پی پنهان نمودن طرز کار خود و طبیعی کردن معلول‌هایش است. به علاوه، توصیف هویتی قائم به ذات کاری دشوار است، چرا که چنین نمودهایی هویت‌هایی ساخته شده بر طبق قواعداند، هویتهایی که به مطالبه‌ی مکرر و سازگار قواعدی متکی‌اند که کنش‌های فهم‌پذیری فرهنگی هویت را محدود و مشروط می‌کنند. در واقع درک هویت به مثابه یک کنش، و نیز یک کنش دلالتی، درک سوژه‌های فهم‌پذیر فرهنگی است که به عنوان نتایج حاصل از یک گفتمان محدود، خود را در کنش‌های دلالتی فراگیر و مادی حیات زبانی، وارد

می‌کنند. همانطور که اجمالا ملاحظه گشت زبان به نظامی گشوده از نشانه‌ها رجوع می‌کند که توسط آن فهم پذیری مداوما ایجاد شده و به چالش کشیده می‌شود. گفتمان به مثابه سازماندهی تاریخی خاص زبان، خود را به صورت جمعی ارائه می‌کند که در چارچوبهای زمانی به سر می‌برند و همگرایی‌های غیر قابل پیش بینی و سهوی بنا می‌نهند که از آن کیفیات خاص امکان‌های فرهنگی به وجود می‌آیند.

دلالت به عنوان یک فرآیند، در آنچه که گفتمان شناخت شناسانه "عاملیت" می‌نامد، پرورش می‌یابد و درون خود می‌پروراند. قواعد حاکم بر هویت فهم پذیر، تایید فهم پذیری یک "من" را مهیا یا برعکس محدود می‌سازد، قواعدی که تاحدی با ماتریکس سلسله مراتب جنسیتی و دگرجنسگرایی اجباری ساخته می‌شوند و از طریق تکرار عمل می‌کنند. در واقع وقتی گفته می‌شود که سوژه ساخته می‌شود به سادگی بدین معنی است که سوژه دست آورد یک گفتمان خاص حاکم است که بر مطالبه‌ی فهم پذیری هویت حکمرانی می‌کند. سوژه با قواعدی که آنرا تولید کرده معین و محکوم نمی‌شود چرا که دلالت یک عمل بنیادی نیست بلکه یک فرآیند تنظیمی تکرار است که هم خود را پنهان می‌سازد و هم قواعد خود را دقیقا به کمک تولید اثرات ذاتی، تحمیل می‌کند. بدین معنی کل دلالت در مدار اجبار تکرار رخ می‌دهد؛ پس "عاملیت" در امکان بی ثباتی و تغییر پذیری این تکرار است. اگر قواعد حاکم بر دلالت، فقط محدود کننده نیستند بلکه مشخص کننده‌ی قلمروهای جایگزینی از فهم پذیری فرهنگی و امکان‌های جدید برای جنسیت‌اند که کدهای صلب دوتایی سلسله مراتبی را به چالش می‌کشاند، پس تنها با کنش‌های دلالتی تکرار شونده است که واژگونی هویت ممکن می‌شود. حکم به داشتن یک جنسیت مشخص، ضرورتا به شکست می‌انجامد و تنوعی از پیکربندی‌های متناقض و بی ارتباط تولید می‌کند که به لطف کثرتشان از حکمی که بوسیله آن تولید شده‌اند تخطی می‌کنند. به علاوه همین حکم به داشتن جنسیت خاص از طریق مسیرهای گفتمانی رخ می‌دهد: یک مادر خوب بودن، یک ابژه‌ی مطلوب دگرجنسگرا بودن، یک کارگر شایسته بودن، در مجموع، در پاسخ به تنوعی از مطالبات متفاوت به کثرتی از ضمانت‌ها دلالت

می‌کند. همزیستی و همگرایی چنین حکم‌ها و دستوره‌های گفتمانی امکان پیکربندی و جابجایی پیچیده‌ای را ایجاد می‌کنند؛ سوژه متعالی وجود ندارد که بتواند در قلب چنین همگرایی‌هایی عمل نماید. هیچ منیتی بیشتر از این همگرایی وجود ندارد یا “تمامیتی” که پیش از ورود به این زمینه‌ی فرهنگی ناسازگار حفظ شود. این تنها برداشتن ابزارهایی است که در آنجا قرار دارند و خود این “برداشتن” از طریق همین ابزارها ممکن می‌شود. (در اینجا باتلر عامل سیاسی رهایی بخش را از هرگونه بنیادی پیشاتاریخی و پیشا فرهنگی عاری نموده و امکان آنرا در شکست‌های ممکن در تکرار ساختارهای مسلط می‌داند. - مترجم)

چه چیز تکرار واژگون‌کننده را در کنش‌های دلالتی جنسیت ایجاد می‌کند؟ من نشان داده‌ام (“من” گرامر حاکم بر ژانر نتیجه‌گیری فلسفی را بسط می‌دهم، اما توجه داشته باشید که خود این گرامر است که این “من” را توسعه بخشیده و ممکن می‌سازد، حتی در همان حال که “من” تاکید ورزد که خود اوست که گرامر فلسفی را تکرار نموده، گسترش داده و (یا همانطور که منتقدین حکم خواهند کرد) گرامر فلسفی را که بوسیله آن هم ممکن و هم محدود می‌شود، به چالش می‌کشد). که برای مثال در تمایز جنس / جنسیت، جنس امری “واقعی” و “حقیقی” و بنیانی مادی و جسمانی مطرح می‌گردد که جنسیت به مثابه کنش نقش فرهنگی بر روی آن عمل می‌کند. با این حال آنطور که ابزار نوشتاری شکنجه‌گر بر روی گوشت متهم در “مستعمره کیفری” کافکا نوشته می‌شود، جنسیت بر روی بدن نوشته نمی‌شود. مسئله این نیست که این نوشته چه معنایی بر بدن اعمال می‌کند، بلکه مسئله این است که چه ابزار فرهنگی تلافی ابزار و بدن را ترتیب می‌دهند و چه مداخله‌ای در این تکرار آیینی امکان‌پذیر است؟ “واقعیت” و “حقیقت جنسی” ابزارهای خیالی – توهمات جوهر- اند که بدنها را به این حقایق نزدیک می‌کنند اما بدنها هرگز نمی‌توانند با این حقایق منطبق شوند. پس چه چیز موجب افشای شکاف (ساختگی) میان امر واقعی و خیالی می‌شود تا به موجب آن واقعیت، خیالی بودن خود را تصدیق نماید؟ آیا ارائه تکراری ممکن است که به تحکیم مجدد هویت‌های طبیعی شده، محکوم نشود؟ درست همانطور که سطوح تنانه همچون امری

طبیعی تصویب می‌شوند، پس این سطوح می‌توانند جایگاه اجراگری‌های ناهمگون و طبیعی‌زادایی شده نیز بشوند که موقعیت اجرا گر خود امر طبیعی را برملا می‌نماید.

کنش‌های نقیضه می‌توانند در خدمت تحکیم و به کار گیری مجدد همین تمایز میان پیکربندی طبیعی شده و برتر و پیکربندی اشتقاقی، خیالی، تقلیدی و یک رونوشت ناموفق باشند. و مطمئناً نقیضه بیشتر یک سیاست ناامیدی است که موید محرومیت ظاهراً ناگزیر جنسیت‌های حاشیه‌ای از قلمروی امر طبیعی و واقعی است. با این وصف قصد دارم نشان دهم که این شکست در واقعی و طبیعی شدن، شکست تمامی تصویب‌های جنسیتی است؛ به این دلیل که این مکان‌های هستی‌شناسانه خود بنیاداً غیر قابل سکنی هستند. از این رو، خنده‌ی واژگون‌کننده در تاثیر تقلیدی کنش‌های نقیضه‌ای وجود دارد که در آن امر واقعی، معتبر و اصیل خود به مثابه مدلول تشکیل می‌شوند.

فقدان هنجارهای جنسیتی، تکثیر پیکربندی‌های جنسیتی، بی‌ثباتی هویت‌های ذاتی و خنثی کردن روایت‌های دگرجنسگرایی اجباری از بازیگران مرکزی‌اش یعنی “مرد” و “زن” را نتیجه خواهد داد. تکرار نقیضه‌ای جنسیت، توهم هویت جنسیتی به مثابه ژرفایی خودسرانه و جوهر درونی را افشا می‌کند. جنسیت به مثابه اثرات اجراگری تحمیلی سیاسی و زیرکانه، برطبق آنچه گفته شد، یک عمل است که می‌تواند در معرض شکاف، خود – نقیضه و خود- انتقادی و نمایش‌های اغراق‌آمیز از “امر طبیعی” قرار گیرد که با اغراق شان، وضعیت خیالی بنیادین جنسیت را افشا می‌کنند.

من تلاش کرده‌ام تا نشان دهم که دسته بندی هویت که اغلب فرض می‌شود برای سیاست فمینیستی بنیادی است، یعنی برای تحرک فمینیسم به مثابه یک سیاست هویتی ضروری پنداشته می‌شود، خود امکان‌های فرهنگی را که تصور می‌رود فمینیسم آنرا گشوده، محدود و تحمیل می‌کند. قیود خاموش و ضمنی که از لحاظ فرهنگی “جنس” را فهم پذیر می‌سازد باید یک ساختار سیاسی مولد دانسته شود تا یک بنیاد طبیعی. به طور متناقض نما، مفهوم پردازی مجدد از هویت به مثابه یک معلول و نتیجه،

یعنی امری تولیدی و ساختگی، امکان‌های «عاملیت» را باز می‌گشاید. امکان‌هایی که به گونه‌ای دسیسه‌آمیز توسط موقعیتهایی که دسته بندی‌های هویتی را ثابت و بنیادین فرض می‌کند، مسدود می‌گردد. معلول بودنِ هویت بدین معنی است که نه قطعی و حتمی تعیین شده است و نه کاملاً دلبخواهی و مصنوعی است. اینکه وضعیت شکل گرفته‌ی هویت با این دو رویه ناسازگار (یعنی قطعی و حتمی بودن و تصنعی و دلبخواهی بودن) سوء تعبیر می‌گردد نشانگر آنست که روشهای گفتمان فمینیستی در باب ساختار فرهنگی در دام یک دوتایی غیر ضروری اراده‌ی آزاد و جبرگرایی افتاده است. ساختار با «عاملیت» در تضاد نیست بلکه ساختار صحنه‌ی ضروری عاملیت است، یعنی همان شرایطی که عاملیت در آن بیان شده و از لحاظ فرهنگی فهم پذیر می‌گردد. وظیفه‌ی انتقادی فمینیسم ایجاد نقطه نگاهی بیرون از هویت‌های ساخته شده نیست؛ این خود بینی، ساختار مدل شناخت شناسانه‌ای است که می‌خواهد موقعیت فرهنگی خودش را انکار کند و در نتیجه خود را همچون سوژه‌ای جهانی و کلی ترفیع بخشد، موقعیتی که دقیقاً راهبردهای امپریالیستی را بسط می‌دهد که فمینیسم باید آنرا نقد کند.

۱۸۷

در عوض، وظیفه‌ی انتقادی، استقرار راهبردهایی از تکرار واژگون کننده است که توسط ساختار فراهم آمده‌اند تا از طریق سهیم شدن در همان کنش‌های تکراری که هویت و امکان همیشگی به چالش کشاندن هویت را ایجاد می‌کنند، امکان‌های موضعی و مداخله گر درون ساختار تایید شود.

این تفحص نظری، تلاش نموده تا سیاست را درون همان کنش‌های دلالتی مستقر نماید که هویت را ایجاد تنظیم یا نامنظم می‌کنند. با این وجود، این تلاش تنها به کمک معرفی مجموعه پرسش‌هایی می‌تواند انجام شود که خود تصور امر سیاسی را بسط دهند. چگونه بنیادهایی را که پیکربندی‌هایی فرهنگی جایگزین را پوشانده‌اند از هم بگسلانیم؟ چگونه «پیش فرضیات» هویت جنسیتی را به صورت

خیالی‌اش بی ثبات نشان دهیم؟

این وظیفه نیازمند تبارشناسی انتقادی از طبیعی‌سازی از کل جنس و بدن‌هاست. همچنین نیازمند تجدید نظر در شکل بدن به مثابه امری گنگ، پیشا فرهنگی، منتظر دلالت و فیگوری منطبق با فیگور زنانه و به انتظار نوشته است - نوشته به مثابه - شکاف دال مردانه برای ورود به زبان و فرهنگ. از منظر یک تحلیل سیاسی از دگرجنسگرایی اجباری، لازم می‌آید تا ساختار جنس به مثابه دوتایی یا دوتایی سلسله مراتبی به چالش کشیده شود. دیدگاه جنسیت‌ها به مثابه امری قانونی، مسئله بر سر ثبات هویت جنسیتی به منزله ژرفایی درونی است که گفته می‌شود در اشکال متعدد "بیان" بیرونی شده است. بر ساختار تلویحی از ساختار دگرجنسگرایی اولیه‌ی میل با وجود اینکه به شکل دوجنسگرایی اولیه ظاهر می‌شود، تایید و پافشاری می‌شود. راهبردهای محرومیت و سلسله مراتب نیز نشان داده می‌شود که در فرمول بندی تمایز جنس/ جنسیت تایید می‌گردد و همینطور در مراجعه به "جنس" به مثابه امری پیشا گفتمانی و نیز در تقدم تمایل جنسی بر فرهنگ و به خصوص ساختار فرهنگی تمایل جنسی به مثابه امری پیشا گفتمانی. نهایتاً، پارادایم شناخت شناسانه‌ای که تقدم فاعل بر فعل را فرض می‌گیرد سوژه‌ی جهانی وجهان‌شمول بنا می‌کند که موضع و همچنین شرایط مداخله موضعی خود را انکار می‌کند.

این "نتایج" از سلسله مراتب جنسیتی و دگرجنسگرایی اجباری اگر بنیادی برای نظریه و سیاست فمینیستی در نظر گرفته شود، نه تنها به عنوان بنیاد، سوء تعبیر می‌شوند بلکه کنش‌های دلالتی که این بد تعبیری متالپتیک را ممکن می‌سازند بیرون از تیررس نقد فمینیستی از روابط جنسیتی باقی می‌مانند. ورود به کنش‌های تکرار شونده‌ی این قلمروی دلالت یک انتخاب نیست، چرا که "من" ی که باید وارد شود، همیشه پیشتر داخل است: هیچ امکان عاملیت یا واقعیت بیرون از کنش‌های گفتمانی وجود ندارد که فهم پذیری این گفتمان‌ها را به آنها بدهد. وظیفه، تکرار نیست بلکه چه طور تکرار کردن است و از طریق تکثیر بنیادین جنسیت، تکرار و جایگزین کردن همان هنجارهای جنسیتی است که این تکرار را فراهم می‌آورند. هیچ هستی‌شناسی جنسیتی وجود ندارد که ما سیاست را بر اساس آن بنا کنیم، چرا که

هستی‌شناسی‌های جنسیتی، با توصیف آنچه که جنس را فهم پذیر می‌سازد، با تحکیم و مطالبه قیود تناسلی بر تمایل جنسی، با کنترل ملزومات تجویزی که بدان طریق بدنهای جنسی و جنسی شده وارد فهم پذیری فرهنگی می‌شوند، در زمینه‌های سیاسی شکل یافته، به منزله‌ی دستوراتی هنجارین عمل می‌کنند. بنابراین هستی‌شناسی نه یک بنیاد بلکه دستوری هنجارین است که به گونه‌ای دسیسه‌آمیز خود را به صورت یک بنیاد ضروری در گفتمان سیاسی منصوب می‌کند.

شالوده شکنی هویت، شالوده شکنی سیاست نیست؛ بلکه به صورت امری سیاسی همان شرایطی را ایجاد می‌کند که از طریق آن هویت بیان می‌شود. این نوع نقد موجب به چالش کشاندن چارچوب بنیادگرایانه می‌شود که در آن فمینیسم به مثابه سیاست هویتی بیان گشته است. تناقض درونی این بنیادگرایی این است که همان سوژه‌ای را فرض گرفته، تثبیت کرده و مقید می‌کند که امیدوار به بازنمایی و آزادسازی این سوژه است. در اینجا وظیفه ستایش از هر امکان تنها به خاطر امکان بودنش، نیست بلکه بازتوصیف امکان‌هایی است که پیشتر وجود دارد اما این امکان‌ها در قلمروی فرهنگی همچون امری غیرممکن و نامفهوم تعیین شده‌اند. اگر هویت‌ها به منزله‌ی فروض قضایای سیاسی دیگر ثابت نیستند و سیاستها دیگر کنش‌هایی نشأت گرفته از علایق منتسب به مجموعه‌ای از سوژه‌های از پیش آماده دانسته نمی‌شود، یقیناً پیکربندی جدیدی از سیاست می‌بایست بر ویرانه‌های قدیمی ظاهر شود.

پس پیکربندی‌های فرهنگی جنس و جنسیت، می‌توانند تکثیر شوند یا حتی تکثیر کنونی آنها باید در گفتمانی که حیات فرهنگی فهم پذیر را ایجاد می‌کند، بیان شود، دوگانگی خود جنس را آشفته سازد و غیر طبیعی بودن بنیادین آنها را آشکار سازد. چه راهبردهای موضعی دیگری برای به کارگرفتن "امر غیر طبیعی" می‌تواند به همین صورت به طبیعی زدایی از جنسیت منجر شود؟

پیش گفتار سال ۱۹۹۹

۱/ در این چاپ ناشرین فرانسوی وجود داشته که ترجمه این کتاب را ملاحظه نموده باشند اما فقط بدین خاطر که دیدیر اریبون استدلالات این کتاب را در مباحث سیاسی معاصر فرانسوی دریاب تایید حقوقِ همجنسگرایان وارد کرده است.

۲/ من دو مقاله‌ی مختصر در این مورد نوشته ام موخره‌ای بر Butch\Femme: درون جنسیتِ

لژیبن. Sally for *Butch\Femme: Inside Lesbian Gender* ویرایش شده بوسیله سالی مونت Sally Munt (لندن، کسل، ۱۹۹۸) و موخره‌ی دیگر برای "فراجنسیت در آمریکای لاتین: اشخاص، کنش‌ها و معانی"، "Transgender in Latin America: Persons, Practices and Meanings," مقاله‌ی در مجله Sexualities جلد پنجم، شماره سوم ۱۹۹۸.

۳/ Catharine MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and*

Law (Cambridge: Harvard University Press, 1987), pp. 6-7.

۴/ متاسفانه "آشفتگی جنسیتی" چند ماه زودتر از (Berkeley and Los Angeles:

University of California Press, 1991) monumental Epistemology of the Closet اثر

Eve Kosofsky Sedgwick انتشار یافت و استدلالات من در آشفتگی جنسیتی نتوانست از مباحث

دقیق جنسیت و تمایل جنسی در فصل اول آن کتاب بهره مند شود.

۵/ جانانان گلدبرگ Jonathan Goldberg مرا به این موضوع متقاعد نمود.

۶/ برای تاریخچه کاملتری از تتبعات و نقل قول‌هایم از کارم به کار عالی Eddie Yeghiayan در

کتابخانه اروین Irvine دانشگاه کالیفرنیا رجوع نمایید:

<http://sun3.lib.uci.edu/scctr/Wellek/index.html>

۷/ به خصوص مدیون این افراد به خاطر نقد قدرتمندشان از نظریه‌ی اجراگری می‌باشم: Bidy

Martin, Eve Sedgwick, Slavoj zizek, Wendy Brown, Saidiya Hartman, Mandy Merck, Lynne Layton, Timothy Kaufmann-Osborne, Jessica Benjamin, Seyla Benhabib, Nancy Fraser, Diana Fuss, Jay Presser, Lisa Duggan, and Elizabeth Grosz.

۸/ این مفهوم بعد آیینی اجراگری با مفهوم “عادت” در کار پیربورديو پیوسته است. که این موضوع

را تنها بعد از نوشتن این متن دریافته‌ام. در تلاش متعاقبم برای برآوردی از این همصدایی به فصل آخر

Excitable Speech: A Politics of the Performative (New York: Routledge, 1997)

رجوع نمایید.

۹/ ژاکلین رز تذکر سودمندی بر وجود تمایز میان بخشهای ابتدایی و انتهای کتاب به من داده است.

بخشهای ابتدایی بر ساختار مالیخولیایی جنسیت تفحص می‌کنند، اما پایان متن به نظر این آغاز روان

کاوانه را فراموش می‌کند. شاید این نشانگر “مانیای” فصل اول باشد، موقعیتی که توسط فروید بخشی از

انکار امر از دست رفته که مالیخولیاست تعریف شده. آشفتگی جنسیتی در صفحات پایانی به نظر این فقدان را که از آن سخن گفته فراموش یا انکار می‌کند.

۱۰/ به Bodies that Matter (نیویورک، راتلج ۱۹۹۳) و همچنین به نقد جالب و توانمند که برخی از مسائلی را که در مطالعات علوم معاصر مطرح‌اند بازگو می‌کند یعنی کار Karen Barad به نام "Getting Real: Technoscientific Practices and the Materialization of Reality, " " differences, Vol. 5, No. 2, pp. 87-126. رجوع نمایید.

۱۱/ سیدبا هارتمن، لیزا لووی و دورین کوندو پژوهشگرانی‌اند که آثار ایشان تاثیر بسزایی بر من داشته است. اغلب تحقیقات رایج در باب "passing" نیز این تاثیر پذیری را پذیرفته‌اند. مقاله من درباره نلا لارسون در "in Bodies That Matter" در صدد است که این مسئله را به روشی مقدماتی نشان دهد البته کار هومی به‌بابا درباره گسست تقلیدی سوژه‌ی پسااستعماری به روش خود من نزدیک است. نه تنها برداشت آوای استعمارگر توسط استعمار شده بلکه موقعیت گسسته تعیین هویت برای انگاره اجراگری ضروری‌اند، انگاره‌ای که تاکید می‌نماید هویت‌های اقلیت تحت شرایط سلطه همزمان تولید و گسسته می‌شود.

۱۲/ اثر کابنا مرکر، کندال توماس و هارتنز اسپیلرز در اندیشه من پس از "Gender Trouble" درباره این موضوع بی اندازه مفید بوده است. همچنین امیدوارم مقاله‌ای درباره مسائل جالب توجه فرانتس فانون درباره تقلید و مبالغه در اثر وی به نام "پوست‌های سیاه، نقاب‌های سفید" منتشر نمایم. از گرج

توماس نیز جهت تحریک و غنی تر ساختن درک من از بینا فرهنگی سپاسگزارم. او به تازگی پایان نامه‌اش در رشته بلاغت در برکلی درباب تمایلات جنسی رادیکال در ایالات متحده به پایان رسانده است.

۱۳/ در نوشته‌های بعدی انگاره‌های بسیاری را درباب جهانشمولیت ارائه نموده ام، که برجسته ترین آنها در فصل دوم کتابِ گفتار مهیج Excitable Speech است.

۱۴/ به انتشارات مهم انجمن دو جنسه‌های آمریکای شمالی (از جمله انتشارات Cheryl Chase) رجوع نمایید که بیش از هر سازمان دیگری، توجه عموم را به خشونت و طاق‌ت فرسای‌ی کنترل جنسیتی بر کودکانی جلب نموده است که با بدنهایی از لحاظ جنسیتی غیرعادی به دنیا آمده‌اند. برای اطلاعات بیشتر با آدرس: <http://www.isna.org>. تماس حاصل کنید.

۱۵/ از ون‌دی براون، جان دلبیو اسکات، فرانک بارتکوفسکی، ژانت هالی، میشل فهر، هومی بهابا، دروسیل کزنل، دنیس ریلی، الیزابت وید، کاجا سیلورمن، آن پلگرینی، ویلیام کانولی، گایاتری چاکراورتی اسپوآک، ارنستو لاکلو، ادواردو کاداوا، فلورنس دوره، دیوید کازانجیان، دیوید اند، دینا الکاظم به سبب حمایت و رفاقت ایشان در طول تابستان ۱۹۹۹ هنگامی که این پیشگفتار نوشته می‌شد متشکرم.

سوژه‌های جنس / جنسیت / میل

۱/ نگاه کنید به “حق مرگ و قدرت بر زندگی” در تاریخ تمایل جنسی میشل فوکو – جلد اول – در این فصل پایانی فوکو رابطه میان قانون منع کننده و حقوقی را بررسی می‌کند. انگاره وی از باروری قانون مشخصاً از نیچه وام گرفته شده است اگرچه با اراده معطوف به قدرت نیچه کاملاً همسان نیست. استفاده از انگاره‌ی قدرت مولد فوکو به معنای کاربرد ساده انگارانه فوکو از مسائل جنسیتی نیست. همانطور که فصل سوم بخش دوم با عنوان “فوکو، هرکولین و سیاست ناپیوستگی جنسیتی” نشان می‌دهد در نظر گرفتن اختلاف جنسی با اصطلاحات کار خود فوکو تناقضات بنیادینی را در نظریه او آشکار می‌سازد. از دیدگاه وی درباره بدن نیز در فصل پایانی نیز انتقاد می‌شود.

۲/ ارجاعات به سوژه‌ی پیش از قانون در سراسر این کتاب برآمده از خوانش دریدا از داستان اخلاقی “در حضور قانون” کافکا در کتاب “کافکا و اجرای انتقادی معاصر: خوانش‌های قرن” ویرایش شده بوسیله آلن آدف (انتشارات دانشگاه ایندیانا ۱۹۸۷) می‌باشد.

۳/ نگاه کنید به “آیا من این نام هستم؟ فمینیسم و مقوله زن در تاریخ (نیویورک، مک میلان و ۱۹۸۸)” اثر دنیس ریلی.

۴/ نگاه کنید به "بی ثباتی دسته بندی‌های تحلیلی نظریه فمینیستی" ساندار هاردینگ در جنس و جستار علمی، اثر ساندر هاردینگ و جان. اف. اوبار. (شیکاگو، انتشارات دانشگاه شیکاگو) صفحات ۲۸۳-

۳۰۲

۵/ این مرا یاد ابهام موجود در عنوان "بنیان گذاری فمینیسم مدرن" (نیویورک انتشارات دانشگاه ییل، ۱۹۸۷) اثر نانسی کات می‌اندازد. وی نشان می‌دهد که جنبش فمینیستی ایالات متحده اوایل قرن بیستم می‌بایست برنامه‌ای را "بنیان نهد" که سرانجام این جنبش را بنیان گذاری نماید. تز تاریخی وی تلویحا این مسئله را پیش می‌کشد که آیا بنیان‌های مقبول غیر انتقادی مانند "بازگشت امر سرکوب شده" عمل می‌کنند؛ اتکا به کنش‌های محروم کننده، هویت‌های سیاسی ثابت که جنبش‌های سیاسی را بنیان می‌نهد، به ناگزیر توسط همان ناستواری تهدید می‌شود که خود جنبش ایجاد می‌کند.

۶/ من در سراسر متن کتاب از عبارت ماتریکس دگرجنسگرا استفاده می‌کنم تا شبکه فهم پذیری فرهنگی را نشان دهم که به کمک آن بدن‌ها، جنسیتها و امیال طبیعی می‌شوند. من از انگاره "قرار داد دگرجنسگرا" ی مونیک ویتینگ و تا حد کمتری از انگاره‌ی "دگرجنسگرایی اجباری" آدریان ریچ تا مدل شناختی / گفتمانی فهم پذیری جنسیت را توصیف نمایم، مدلی که برای بدن‌ها را با این مفهوم پیوند می‌زند که باید جنس ثابتی وجود داشته باشد که توسط یک جنسیت ثابت ابراز می‌شود. (مردانگی مذکر را بیان می‌کند و زنانگی مونث را) و این از طریق کنش اجباری دگرجنسگرایی به طور سلسله مراتبی تعریف می‌شود.

۱۷/ برای بحث در باب تمایز جنس / جنسیت در انسان‌شناسی ساختارگرا و برداشت‌ها و نقدهای فمینیستی از این فرمول بندی، فصل دوم بخش اول “معاوضه انتقادی ساختارگرایی” را مشاهده نمایید.

۱۸/ جهت مطالعه جالب توجه از berdache و تکثر جنسیتی در فرهنگ‌های آمریکایی شمالی نگاه کنید به والتر. ال. ویلیامز “روح و جسم: تنوع جنسی در فرهنگ هندی آمریکایی (بوستون انتشارات بیکن ۱۹۸۸) همچنین نگاه کنید به شری. بی. ارتنر و هریت وایتهد، معانی جنسی: ساختار فرهنگی تمایل جنسی (نیویورک انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۸۱) برای تحلیل برانگیزنده و حساس از berdache، فراجنس‌ها و احتمال دوگانگی‌های جنسیتی رجوع کنید به سوزان. جی. کسلر و وندی مک کنا جنسیت: رویکردی قومی روش‌شناسی (شیکاگو: انتشارات دانشگاه شیکاگو، ۱۹۷۸)

۱۹/ حجم وسیعی از پژوهش فمینیستی در زمینه زیست‌شناسی و تاریخ علم شده است منافع سیاسی موجود در رویه‌های تبعیض‌آمیز که مبنایی علمی برای جنس دست و پا می‌کنند را ارزیابی می‌نماید. نگاه کنید به ژن‌ها و جنسیت جلد اول و دوم (نیویورک: انتشارات گوردین ۱۹۷۸، ۱۹۷۹) اثر روت هوبارد و مارین لووی، دو موضوع در باب فمینیسم و علم هیپاتیا: ژورنال فلسفه فمینیسم. جلد دوم، شماره سوم پاییز ۱۹۸۷ و جلد سوم شماره اول، تابستان ۱۹۸۸، علی‌الخصوص در مقاله آخری گروه مطالعاتی جنسیت و زیست‌شناسی، “اهمیت نقد فمینیستی برای زیست‌شناسی سلولی”؛ “پرسش علمی در فمینیسم” (انتشارات دانشگاه کرنل) ساندرها هاردینگ، اولینگ فاکس کلر، “تاملاتی بر جنسیت و علم” (نیو هون، انتشارات دانشگاه ییل ۱۹۸۴)، “در آغاز کلمه بود: پیدایش نظریه زیست‌شناسی” نشانه‌ها ژورنال زنان

در فرهنگ و جامعه جلد ششم شماره سوم ۱۹۸۱ اثر دانا هاراوی؛ رویاهای پستانداران (نیویورک: انتشارات راتلج، ۱۹۸۹)؛ جنس و جستار علمی (شیکاگو: انتشارات دانشگاه شیکاگو، ۱۹۸۷) اثر ساندر هاردینگ و جان. اف. اوبار؛ اسطوره‌های جنسیت: نظریه‌های زیست‌شناسی درباره زنان و مردان (نیویورک: نورتون، ۱۹۷۹)

۱۰/ تاریخ تمایل جنسی فوکو به وضوح روشی برای بازاندیشی در تاریخ "جنس" در حوزه اروپای مدرن ارائه می‌نماید. برای ملاحظه به جزئیات بیشتر نگاه کنید به "ساخت بدن مدرن: تمایل جنسی و جامعه در قرن نوزدهم" (برکلی انتشارات دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۸۷) اثر توماس لاکویر و کاترین گالاگر که در ابتدا به عنوان موضوعی در باب بازنمایی‌ها، شماره ۱۴ تابستان ۱۹۸۶ منتشر شد.

۱۱/ نگاه کنید به "تنوعات جنس و جنسیت: بوآر، ویتینگ، فوکو" در فمینیسم به مثابه نقد از سیلا بن حبیب و دروسیل کرنل (باسیل بلک ول، دیست: انتشارات دانشگاه مینه سوتا، ۱۹۸۷)

۱۲/ سیمون دوبوآر، جنس دوم، ترجمه ای. ام پارشلی (نیویورک: وینتاج، ۱۹۳۷) صفحه ۳۰۱

۱۳/ همان صفحه ۳۸

۱۴/ نگاه کنید به کار من با عنوان "جنس و جنسیت در جنس دوم بوآر" مطالعات فرانسوی،

سیمون دوبوآر: شاهدهی بر یک قرن، شماره ۷۲، زمستان ۱۹۸۶

۱۵/ به نظریه‌های پدیدارشناسی مانند گرایش ساتر، مرلوپونتی و بوآر به استفاده از اصطلاح تجسم embodimen توجه نمایید. این اصطلاح که از حوزه‌های یزدان‌شناسی آمده است بدن را به مثابه شکل تجسم و صورت خارجی ترسیم می‌کند و از این رو ارتباط دوگانه و خارجی میان دلالت غیر مادی و مادیت خود بدن را حفظ می‌نماید.

۱۶/ نگاه کنید به “آن جنسی که یک جنس نیست.” ترجمه کاترین پرتز همراه با کارولین بروک، (انتشارات دانشگاه کرنل، ۱۹۸۵)

۱۷/ نگاه کنید به “جنسیت به مثابه مقوله مفید تحلیل تاریخی” در جنسیت و سیاست تاریخ (نیویورک: انتشارات دانشگاه کلمبیا، ۱۹۸۸) صفحات ۲۸ الی ۵۲ از *American Historical Review*, Vol. 91, No. 5, 1986.

۱۸/ بوآر “جنس دوم” صفحه xxvi

۱۹/ نگاه کنید به “جنس و جنسیت در جنس دوم بوآر”

۲۰/ ایده آل هنجارین بدن به مثابه یک “موقعیت” و یک “وسیله” هم توسط بوآر در رابطه با جنسیت و هم توسط فرانتس قانون در رابطه با نژاد پذیرفته می‌شود. قانون در تحلیل خود درباب استعمار رجوع به بدن به مثابه ابزار آزادی را نتیجه می‌گیرد که در آزادی به سبک دکارتی معادل با توانایی در

تردید و شک ورزیدن است: "اوه بدن من، از من مردی می‌سازد که همیشه در تردید و پرسش است!"
 (فرانتس فانون، پوست سیاه، نقاب‌های سفید (نیویورک: انتشارات گرو (۱۹۶۷)) صفحه ۳۲۳

۲۱/ تمایز هستی‌شناسانه‌ی بنیادین میان آگاهی و بدن نزد سارتر بخشی از میراث دکارتی فلسفه‌ی اوست. این همان تمایز دکارتی است که هگل در بخش "ارباب — بنده" ی پدیدارشناسی روح تلویحا تفحص می‌نماید. تحلیل بوآر در باب سوژه مردانه و دیگری زنانه آشکارا جایگزینی برای دیالکتیک ارباب و بنده‌ی هگل و بازفرمول‌بندی سارتر از این دیالکتیک در بخش در باب سادیسیم و مازوخیسم در هستی و نیستی است. سارتر با انتقادی از امکان سنتز آگاهی و بدن که هگل قصد غلبه بر آنرا داشت به مشکل دکارتی بازمی‌گردد. بوآر تاکید می‌ورزد که بدن می‌تواند ابزار و موقعیتی برای آزادی باشد و جنس می‌تواند موقعیتی برای ان جنسیتی باشد که جز کیفیت آزادی هیچ تجسم دیگری ندارد. در ابتدا به نظر می‌رسد که این امر می‌تواند سنتز بدن و آگاهی باشد که در اینجا آگاهی را باید شرط آزادی دانست. با این وجود این مسئله همچنان باقی می‌ماند که آیا این سنتز مستلزم حفظ تمایز هستی‌شناسانه‌ی میان بدن و ذهنی که از سلسله مراتب ذهن بر بدن و مردانگی بر زنانگی ترکیب شده، می‌باشد یا خیر؟

۲۲/ نگاه کنید به "زن به مثابه بدن: دیدگاه‌های کهن و معاصر" اثر الیزابت. وی. اسپلمن، مطالعات

فمینیستی، جلد هشتم، شماره اول، تابستان ۱۹۸۲

۲۳/ گایاتری اسپیواک اغلب این نوع تفسیر دوگانه را به طعنه کنش استعمارگرانه‌ی حاشیه‌سازی

می‌داند. در نقدی از "خود — حضور خودیت فراتاریخی شناسنده" که وجه مشخصه امپریالیسم معرفتی

کوجیتوی فلسفی است وی سیاستهای تولید شناختی را نشان می‌دهد که به کمک محرومیت، حاشیه‌های

خود را ایجاد و(سپس) حذف می‌کنند و این فهم پذیری فرهنگی رژیم شناخت معین سوژه را شکل میدهد. ” من این سیاستها را ممنوعیت حاشیه‌هایی می‌دانم که در تولید هر تفسیری تلویحا وجود دارد. از این نقطه نگاه، انتخاب تقابل‌های دوگانه خاص.. تنها راهبرد عقلانی نیست. در هر مورد این راهبرد شرط ایجاد مرکزسازی و منتظر با آن، حاشیه‌سازی (با دفاعیه‌های مختص به خود) است ” (گایاتری چاکراورتی اسپیواک “تفسیر و فرهنگ در جهانی دیگر: مقالاتی در سیاستهای فرهنگی ” (نیویورک: راتلج، ۱۹۸۷) (صفحه ۱۱۳)

۲۴/ نگاه کنید به استدلال شری موراگا : *This Bridge Called My Back*: La Güera, “ in *Writings of Radical Women of Color*, eds. Gloria Anzaldúa and Cherríe Moraga (New York: Kitchen Table, Women of Color Press, 1982).

۲۵/ برای جزئیات بیشتر درباره عدم بازنمایی زنان در گفتمان فلسفی نگاه کنید به “ Luce

Irigaray, "Any Theory of the 'Subject' Has Always Been Appropriated by the Masculine, " in *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian C. Gill (Ithaca: *Sexes et parentés* (see chapter 2, n. ایریگاری در .Cornell University Press, 1985).

(10) در بحث خود درباره “جنسیت زنانه” در این استدلال تجدید نظر می‌کند.

Monique Wittig, "One is Not Born a Woman, " *Feminist Issues*, Vol. 1, /۲۶

No. 2, Winter 1981, p. 53. *The Straight Mind and Other Essays*, pp. 9-20, see chapter 3, n. 49.

۲۷/ انگاره‌ی امر نمادین در بخش دوم این کتاب به تفصیل بحث می‌شود. امر نمادین مجموعه‌ای از قوانین فرهنگی جهانشمول وایده آل در نظر گرفته می‌شود که بر خویشاوندی و دلالت و نیز نزد ساختارگرایی روانکاوی بر تولید اختلاف جنسی حاکم است. امر نمادین با اتکا بر انگاره‌ی “قانون پدری” ایده آلیزه به مثابه گفتمانی مسلط و مستولی فالوگوستریسم بازفرمول بندی می‌شود. برخی از فمینیستهای فرانسوی زبانی جایگزین برای زبان تحت حکمرانی فالوس و قانون پدر پیشنهاد می‌نمایند و بدین طریق امر نمادین را نقد می‌کنند. کریستوا “semiotic” را به منزله بعد مادرانه زبان پیشنهاد می‌کند و ایریگاری و سیکسو *écriture feminine* را مد نظر قرار می‌دهند. با این وجود ویتیک همواره با این رویه مخالفت کرده است و مدعی است که زبان در ساختار خود نه زن ستیز است و نه فمینیست بلکه ابزاری است که برای مقاصد سیاسی توسعه می‌یابد. مشخصاً عقیده ویتیک به وجود “سوژه شناسنده” پیش از زبان موجب می‌شود تا او زبان را یک ابزار ببیند تا حوزه‌ای از دلالتها که پیش از خود شکل‌گیری خود سوژه وجود داشته و انرا ساختار بندی می‌کند.

Monique Wittig, "The Point of View: Universal or Particular?" Feminist

Issues, Vol. 3, No. 2, Fall 1983, p. 64. Also in *The Straight Mind and Other Essays*, pp. 59-67, see chapter 3, n. 49.

۲۹/ “باید هر دو نقطه نگاه جهانشمول و خاص را حداقل به عنوان بخشی از ادبیات در نظر گرفت”

(مونیک ویتیک، اسب تروا)

(Monique Wittig, "The Trojan Horse," *Feminist Issues*, Vol. 4, No. 2, Fall 1984, p. 68. Also see chapter 3, n. 41).

۳۰ / مجله، Questions Feministes در ترجمه انگلیسی به عنوان Feminist Issues را دارد و عموماً از نقطه نگاه ماتریالیستی که اعمال و ساختارها و موقعیت ساختگی زبان را بنیان‌های مادی ستم بر زنان به شمار می‌آورد. ویتگ جزو از نویسندگان سرمقاله بود. او به همراه مونیک پلازا Monique Plaza نشان می‌دهد که اختلاف جنسی بدین سبب که معنای کارکرد اجتماعی زنان را از واقعیت بیولوژیکی آنان استنتاج می‌کند ماهیت باور است اما همچنین از انجایی که دلالت اصلی بدنهای زنان به عنوان مادر برعهده گرفته است از این رو به هژمونی تمایل جنسی تناسلی استحکامی ایدئولوژیک می‌بخشد.

۳۱ / Michel Haar, "Nietzsche and Metaphysical Language, " *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, ed. David Allison (New York: Delta, 1977), pp. 17-18.

۳۲ / Monique Wittig, "The Mark of Gender, " *Feminist Issues*, Vol. 5, No. 2, Fall 1985, p. 4. Also see chapter 3, n. 25.

۳۳/ همان صفحه ۳

۳۴ / نغمه آرتا اثر کارول کینگ نیز طبیعی‌سازی جنسیت را به چالش می‌کشد. عبارت "مانند یک زن طبیعی" نشان می‌دهد که "طبیعی بودن" تنها از طریق قیاس و استعاره میسر می‌شود. به عبارت دیگر "تو این احساس استعاره امر طبیعی را برای من می‌سازی" و بدون این "تو"، بنیان غیر طبیعی برملا می‌شود. برای بحث بیشتر در باب ادعای آرتا با الهام از بحث بوآر که "هیچ کس زن به دنیا نمی‌آید بلکه زن می‌شود" رجوع کنید به کار من در

"Beauvoir's Philosophical Contribution, " in eds.

Ann Garry and Marilyn Pearsall, *Women, Knowledge, and Reality*
(Boston: Unwin Hyman, 1989): 2nd ed. (New York: Routledge, 1996).

۳۵/ هرکولین باربین یادداشتهای اخیرا کشف شده هرمافرادیت قرن نوزدهم.

Michel Foucault, ed., *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century Hermaphrodite*, trans. Richard McDougall (New York: Colophon, 1980), originally published as *Herculine Barbin, dite Alexina B. présenté par Michel Foucault* (Paris: Gallimard, 1978).

نسخه فرانسوی فاقد مقدمه‌ای است که فوکو برای ترجمه انگلیسی آن نگاشته است.

۳۶/ فصل دوم بخش دوم را ببینید.

۳۷/

Foucault, ed., *Herculine Barbin*, p. x.

۳۸/

Robert Stoller, *Presentations of Gender* (New Haven: Yale University Press, 1985), pp. 11-14.

۳۹/

Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1969), p. 45.

۴۰/ ویتگ، "هیچ کس زن به دنیا نمی‌آید" صفحه ۴۸. ویتگ هر دو مفهوم "نشان" جنسیت و

"شکل‌گیری خیالی" دسته‌های طبیعی را به Colette Guillaumin در "Race et nature: Système des marques, idée de group naturel et rapport sociaux," *Pluriel*, Vol. 11, 1977 نسبت می‌دهد که کار وی در باب نشان نژاد قیاسی برای تحلیل ویتگ در باب جنسیت فراهم می‌آورد. "اسطوره زن" فصلی از جنس دوم بوآر است.

/۴۱

Monique Wittig, "Paradigm," in *Homosexualities and French Literature: Cultural Contexts/Critical Texts*, eds. Elaine Marks and George Stambolian (Ithaca: Cornell University Press, 1979), p. 114.

۴۲/ مشخصاً ویتگ نحو را تشریح و بازتولید زبانی نظام خویشاوندی پدری نمی‌داند. روی گردانی

وی از ساختارگرایی در این سطح زبان را از نظر جنسیتی خنثی و بی طرف به شمار آورد. Irigaray's *Parler n'est jamais neutre* (Paris: Éditions de Minuit, 1985), دقیقاً این نوع موقعیت انسان محور ویتگ که مدعی بی طرفی سیاسی و جنسیتی زبان است را نقد می‌کند.

/۴۳

Monique Wittig, "The Point of View: Universal or Particular?" p. 63.

/۴۴

Monique Wittig, "The Straight Mind, " *Feminist Issues*, Vol. 1, No. 1,
Summer 1980, p. 108

همچنین رجوع کنید به 3, n. 30.

/۴۵

Monique Wittig, *The Lesbian Body*, trans. Peter Owen (New York: Avon,
1976), originally published as *Le corps lesbien* (Paris: Éditions de Minuit,
1973).

/۴۶

با تشکر از وندی اون Wendy Owen به خاطر این عبارت

۴۷/ البته خودِ فروید همین تمایز میان جنسی و تناسلی را که ویتینگ بر علیه او به کار می‌برد

برجسته می‌سازد.

۴۸/ تحلیل جامع تری از موقعیت لکانی در بخش‌های متعدد فصل دوم این کتاب ارائه می‌شود.

Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision* (London: Verso, ۴۹

1987).

/۵۰

Jane Gallop, *Reading Lacan* (Ithaca: Cornell University Press, 1985); *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis* (Ithaca: Cornell University Press, 1982).

۵۱/ "آنچه روانکاوی را از تحلیل‌های جامعه‌شناسی متمایز می‌سازد (و این برای من کار نانسی چودورو را گرفتار بن بستی بنیادین می‌کند) این است که برای جامعه‌شناسی عمل درونی کردن هنجارها به دشواری فرض می‌شود چیزی که نقطه نگاه آغازین و فرض اساسی روانکاوی است. (Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, p. 90).

۵۲/ جای تعجب نیست که مفهوم ساختارگرا از "قانون" پژواکی از قانون ممنوعیت عهد عتیق را در خود دارد. از این رو "قانون پدری" با توسل به برداشت‌های فرانسوی از نیچه مورد نقد پس‌ساختارگرایی قرار می‌گیرد. نیچه اخلاق بندگان مسیحی — یهودی را به خاطر در نظر گرفتن قانون به مثابه امری منع‌کننده و یکتا مقصر می‌داند. از طرف دیگر اراده به قدرت امکان‌های مولد و متکثر قانون را نشان داده و قانون را در یکتایی‌اش به مثابه انگاره‌ای سرکوبگر و ساختگی افشا می‌کنند.

۵۳/ نگاه کنید به

Gayle Rubin, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality," in *Pleasure and Danger*, ed. Carole S. Vance (Boston: Routledge and Kegan Paul, 1984), pp. 267-319.

همچنین در لذت و خطر نگاه کنید به:

see Carole S. Vance, "Pleasure and Danger: Towards a Politics of Sexuality, " pp. 1-28; Alice Echols, "The Taming of the Id: Feminist Sexual Politics, 1968-83, " pp. 50-72; Amber Hollibaugh, "Desire for the Future: Radical Hope in Pleasure and Passion, " pp. 401-410. See Amber Hollibaugh and Cherrie Moraga, "What We're Rollin Around in Bed with: Sexual Silences in Feminism, " and Alice Echols, "The New Feminism of Yin and Yang, " in *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, eds. Ann Snitow, Christine Stansell, and Sharon Thompson (London: Virago, 1984); *Heresies*, Vol. No. 12, 1981, the "sex issue" ; Samois ed., *Coming to Power* (Berkeley: Samois, 1981); Dierdre English, Amber Hollibaugh, and Gayle Rubin, "Talking Sex: A Conversation on Sexuality and Feminism, " *Socialist Review*, No. 58, July-August 1981; Barbara T. Kerr and Mirtha N. Quintanales, "The Complexity of Desire: Conversations on Sexuality and Difference, " *Conditions*, #8; Vol. 3, No. 2, 1982, pp. 52-71.

۵۴/ دعوی جدال برانگیز ایریگری این است که ساختار فرج به مثابه "دو لبه در تماس با هم" پیش از جدایی از این دوگانگی توسط عمل لذت - محروم کننده‌ی احلیل، لذتی خود محور و غیر واحد زنان را شکل می‌دهد. نگاه کنید به ایریگری. *Ce sexe qui n'en est pas un.*

ویتینگ به همراه مونیک پلازا و کریستین دلفی نشان داده است که ارزشگذاری ایریگری از این تعین آناتومیکی خود تاملی غیر انتقادی از گفتمانی تناسلی است که بدن زنانه را به اجزای تصنعی مانند مهبل، کلیتوریس و فرج جدا می‌کند. از ویتینگ در سخنرانی در کالج Vassar پرسیده می‌شود که آیا او مهیلی دارد و او پاسخ منفی می‌دهد.

۵۵/ نگاه کنید به استدلال مختصر و مفید این تفسیر توسط Diana J. Fuss *Essentially*

.Speaking (New York: Routledge, 1989).

/ ۵۶

"Postmodernism and Consumer Society, " in *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, ed. Hal Foster (Port Townsend, WA: Bay Press, 1983).

ممنوعیت، روانکاوی و تولید ماتریکس دگر جنسگرا

۱/ در طول نیم سالی که این فصل را نوشتم مشغول تدریس "در مستعمره کیفری" کافکا بودم که توصیفی است از ابزار شکنجه و شباهت جالب توجهی با زمینه معاصر قدرت به خصوص قدرت مردسالار دارد. روایت به کرات صرف بازگویی تاریخی می‌شود که این ابزارهای شکنجه را به عنوان بخشی از سنت تقدیس می‌کند. خاستگاه‌ها نمی‌توانند باز یافته شوند و نقشه رسیدن به این خاستگاه‌ها با گذشت زمان ناخوانا می‌شوند. برای کسانی که باید شرح داده شود به همان زبان سخن نمی‌گویند و هیچ ارجاعی به ترجمه ندارد. در واقع ماشین کاملاً به تصور کشیده نمی‌شود و اجزای آن با یکدیگر متناسب نیستند و کلیت قابل تصویری را شکل نمی‌دهند. بنابراین خواننده مجبور می‌شود توضیح پراکنده‌ای را بدون ارجاع به ایده آل انگاره تمامیت آن تصور کند. این تایید ادبی انگاره فوکو به نظر می‌آید که قدرت به حدی پراکنده شده است که دیگر هیچ کلیت نظام مندی ندارد. دریدا بر مسئله اتوریتته چنین قانونی با بررسی "در حضور قانون" کافکا تفحص می‌کند یعنی در

Kafka and the Contemporary Critical Performance: Centenary Readings,
ed. Alan Udoff [Bloomington: Indiana University Press, 1987].

وی بر نامشروعیت بنیادین این سرکوبی به کمک تکرار روایی زمان پیش از قانون تاکید می‌کند. به همچنین نقد این قانون با توسل به زمان پیش از قانون غیر ممکن باقی می‌ماند.

۲ / نگاه کنید به

Carol MacCormack and Marilyn Strathern, eds. *Nature, Culture and Gender* (New York: Cambridge University Press, 1980).

۳ / برای بحث کاملتری از این نوع موضوعات رجوع کنید به فصلی از کتاب دانا هاراوی *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1990) با نام "Gender for a Marxist Dictionary: The Sexual Politics of a Word".

۴ / گایل رابین این فرآیند را در سراسر ترافیک در زنان یادداشتهایی بر اقتصاد سیاسی جنس، به سوی انسان‌شناسی زنان، در نظر می‌گیرد

'Political Economy' of Sex, " in *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna R. Reiter (New York: Monthly Review Press, 1975).

مقاله وی موضوع اصلی در این فصل خواهد شد. او از انگاره تولد به مثابه هدیه در مقاله موس در باب هدیه استفاده می‌کند و نشان می‌دهد که زنان به عنوان ابژه‌ی معاوضه پیوندهای اجتماعی میان مردان را تحکیم و تعریف می‌کنند.

۵/ نگاه کنید به

Claude Lévi-Strauss, "The Principles of Kinship, " in *The Elementary Structures of Kinship* (Boston: Beacon Press, 1969), p. 496.

۶/ نگاه کنید به

See Jacques Derrida, "Structure, Sign, and Play, " in *The Structuralist Controversy*, eds. Richard Macksey and Eugene Donato (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1964); "Linguistics and Grammatology, " in *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974); "Différance, " in *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

۷/ نگاه کنید به لوی استروس ساختارهای ابتدایی خویشاوندی

Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, p. 480; "Exchange و نتیجتاً نقش برون پیوندی (ازدواج با افراد خارج از قبیله) که بیانگر این ساختارهاست در خود یک ارزشی اجتماعی دارد و وسیله‌ای برای پیوند مردان با یکدیگر دیگر است.

۸/

Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian C. Gill (Ithaca: Cornell University Press, 1985), pp. 101-103.

۹/ می‌توان تحلیل ادبی ایوا سدویک Eve Sedgwick میان مردان را در نظر گرفت: ادبیات

انگلیسی و میل هموسوشیال میان مردان (New York: Columbia University Press, 1985) که متأثر از توصیف استروس از ساختارهای مقابله به

مثل در خویشاوندی است. وی نشان می‌دهد که نزاکت چاپلوسانه‌ای که به زنان در ادبیات رومان‌تیک ابراز می‌شود انعکاس و تشریح میل هموسوشیال مردان است. زنان ابژه‌های معاوضه‌ی شاعرانه‌ای می‌باشند بدین معنا که ایشان واسطه‌ای برای رابطه تصدیق نشده‌ی میل میان مردان به منزله ابژه و هدف صریح و ظاهری گفتمان‌اند.

/۱۰

Luce Irigaray, *Sexes et parentés* (Paris: Éditions de Minuit, 1987), translated as *Sexes and Genealogies*, trans. Gillian C. Gill (New York: Columbia University Press, 1993).

/۱۱

مشخصاً لوی استروس مجال تحلیل تابوی زنای با محارم به مثابه کنشی هم خیالی و هم اجتماعی را از دست می‌دهد. دو امری که به هیچ روی نافی یکدیگر نیستند.

/۱۲

Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, p. 491.

۱۳/ فالوس بودن تجسم بخشیدن به فالوس به مثابه جایگاهی برای نفوذ آن است. اما همچنین دلالتگرِ وعده بازگشت به ژوئیسانس پیشا فردی می‌باشد که رابطه نامشخصی را با مادر توصیف می‌کند.

۱۴/ من در کتاب سوژه‌های میل فصلی را به برداشت لکان از دیالکتیک ارباب و بنده هگل

اختصاص دادم با نام "لکان: ابهام میل"

Subjects of Desire Hegelian Reflections in Twentieth-Century France
(New York: Columbia University Press, 1987; paperback edition, 1999).

۱۵/ فروید دستیابی به زنانگی را مستلزم موج مضاعف سرکوب می‌داند. "دختر نه تنها وابستگی

لیبیدینال خود را از مادر به پدر منتقل می‌کند. بلکه میل به پدر را با ابژه مناسبتری جایگزین می‌کند."

برای درک نظریه‌ای که قالب اسطوره‌ای که به نظریه لکان می‌دهد رجوع کنید

Sarah Kofman, *The Enigma of Woman: Woman in Freud's Writings*
Catherine (Ithaca: Cornell University Press, 1985), pp. 143-148 ترجمه

Porter

که اصل آن در

L'Enigme de la femme: La femme dans les textes de Freud (Paris:
Editions Galilée, 1980).

منتشر شده است.

۱۶/ ژاک لکان، "معنای فالوس" (the Meaning of Phallus) در کتاب *Feminine*

Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne

Jacqueline Rose pp. 83- ترجمه Jacqueline Rose و Juliet Mitchell ویرایش بوسیله

Ce sexe qui n'en est pas un (Paris: Éditions de Minuit, 1977), p. 131.

۱۸/ ادبیات فمینیستی درباره بالماسکه بسیار گسترده است. کار ما در اینجا به تحیل بالماسکه در رابطه با مسئله بیان و اجراگری محدود می‌شود. به بیان دیگر مسئله در اینجا این است که آیا بالماسکه آن زنانگی را که خالص و راستین دانسته می‌شود پنهان می‌کند یا اینکه بالماسکه وسیله‌ای است برای تولید زنانگی و مجادله برای سندیت آن. جهت بحث کامل تر در باره برداشت‌های فمینیستی از بالماسکه رجوع کنید به:

Mary Ann Doane, *The Desire to Desire: The Woman's Film of the 1940s* (Bloomington: Indiana University Press, 1987); "Film and Masquerade: Theorizing the Female Spectator," *Screen*, Vol. 23, Nos. 3-4, September-October 1982, pp. 74-87; "Woman's Stake: Filming the Female Body," *October*, Vol. 17, Summer 1981. Gayatri Spivak offers a provocative reading of woman-asmasquerade that draws on Nietzsche and Derrida in "Displacement and the Discourse of Woman," in *Displacement: Derrida and After*, ed. Mark Krupnick (Bloomington: Indiana University Press, 1983). See also Mary Russo's "Female Grotesques: Carnival and Theory" (Working Paper, Center for Twentieth-Century Studies, University of WisconsinMilwaukee, 1985).

۱۹/ در بخش بعدی این فصل یعنی "فریود و مالیخولیایی جنسیت" تلاش می‌کنم که بر مفهوم اصلی مالیخولیا تمرکز کنم یعنی مالیخولیا به مثابه نتیجه اندوه انکار شده در اثر تابوی زنا با محارم که با ایجاد فقدان‌های انکار شده موقعیت جنسی و جنسیت را ایجاد می‌کند.

۲۰/ بحث لکان درباره لذبین در متن او پیوسته هنگام بحث از سردی جنسی مطرح می‌شود تا مجازا نشان دهد که لذبینیسم از انکار تمایل جنسی نشات می‌گیرد.

/۲۱

Joan Riviere, "Womanliness as a Masquerade," in *Formations of Fantasy*, eds. Victor Burgin, James Donald, Cora Kaplan (London: Methuen, 1986), pp. 35-44.

این مقاله اولین بار در

The International Journal of Psychoanalysis, Vol. 10, 1929

منشتر شد. از اینجا به بعد ارجاعات به این کار در خود متن خواهد آمد. همچنین به مقاله جالب

"Joan Riviere and the Masquerade.

از Stephen Heath نیز رجوع نمایید.

۲۲/ برای ردیه‌هایی که بر این استدلال آمده است رجوع کنید به

Esther Newton and Shirley Walton, "The Misunderstanding: Toward a More Precise Sexual Vocabulary," in *Pleasure and Danger*, ed. Carole Vance (Boston: Routledge, 1984), pp. 242-250

نیوتون و والتون میان هویت‌های شهوانی، نقش‌های شهوانی و اعمال شهوانی تمایز قائل می‌شوند و نشان می‌دهند که چگونه ناپیوستگی‌های بنیادینی میان سبک‌های میل و سبک‌های جنسیت وجود دارد و برتری‌های شهوانی مستقیماً نمی‌تواند با ارائه یک هویت شهوانی در زمینه اجتماعی استنتاج شود.

اگرچه این تحلیل را مفید (و شجاعانه) می‌دانم اما آیا این دسته بندی‌ها خود امر خاصی در زمینه
گفتمانی نیستند و آیا این نوع تکه کردن تمایلات جنسی به اجزای متشکل تنها یک استراتژی متضاد در
مقابل یگانه‌سازی‌های این تمایلات جنسی نیست؟

۲۳/ مفهوم جهت گیری جنسی توسط بول هوکس در *Feminist Theory: From Margin to*

Center (Boston: South End Press, 1984) به چالش کشیده شده است.

Heath, "Joan Riviere and the Masquerade, " pp. 45-61.

۲۵/ استفان هیس خاطر نشان می‌کند که موقعیتی که ریور به عنوان یک زن روشنفکر در رقابت برای به رسمیت شناخته شدن توسط بنیان روانکاوی مطرح نمود همراستایی (اگر نه تعیین هویت کامل) با دوره مقعدی دارد.

Jacqueline Rose, in *Feminine Sexuality*, eds. Mitchell and Rose, p. 85./۲۶

Jacqueline Rose, "Introduction-II" in *Feminine Sexuality*, eds. | ۲۷

Mitchell and Rose, p. 44.

۲۸ / رجوع کنید به صفحه ۵۵

۲۹/ ژرژ کار مصطفی سوفان را به خصوص در ناتوانی او از درک تفاوت میان امر نمادین و واقعی نقد

می‌کند. نگاه کنید به: *La sexualité féminine dans la doctrine freudienne* (Paris:

Éditions de Seuil, 1976). به خاطر بحثی که با Elizabeth Weed در مورد انگیزش‌های ضد

پیشرفت‌گرایی در کار لکان داشتم سپاسگزارم.

۳۰ / رجوع کنید به فردریش نیچه. اولین مقاله در تبارشناسی اخلاق *The Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1969) و تحلیل وی در مورد اخلاق بندگان.

نیچه در اینجا مانند دیگر آثار خود استدلال می‌کند که خدا به مثابه کنشی خود فرورنده مخلوق اراده به قدرت است و بازیابی اراده به قدرت از این ساختار خود انقیاد با اصلاح قدرت‌های خلاق میسر است که اندیشه خدا به طور متناقض نما بی قدرتی انسان را ایجاد کردند. مجازات و تنبیه فوکو نیز آشکارا بر تبارشناسی اخلاق و همچنین مقاله دوم "بامداد" نیچه استوار است. تمایز فوکو میان قدرت مولد و قدرت قضایی به وضوح در تحلیل نیچه از خودانقیادی اراده ریشه دارد. به زعم فوکو، ساختار قانون قضایی نتیجه قدرت مولد است اما قدرتی مولد توسط آن پنهان و مطیع می‌شود. نقد فوکو از لکان و فرضیه سرکوب اساساً بر موقعیت مستحکم قانون قضایی استوار است.

۳۱ / ایریگاری. *Speculum of the Other Woman*, pp. 66-73.

۳۲ / رجوع کنید به ژولیا کریستوا *Desire in Language: A Semiotic Approach to*

Literature and Art, ed. Leon Roudiez, trans. Thomas Gora, Alice Jardine, and Leon S. Roudiez (New York: Columbia University Press, 1980); *Soleil noir: Dépression et mélancolie* (Paris: Gallimard, 1987), translated as *Black Sun: Depression and Melancholia*, trans Leon Roudiez (New York: Columbia University Press, 1989) خوانش کریستوا از مایخولیا در متن بعدی بر نوشته‌های ملانی

Klein کلین استوار است. مالیخولیا انگیزه مادرکشی است که به چیزی برعلیه سوژه زنانه مبدل می‌شود و از این رو با مازوخسیم ارتباط می‌یابد. کریستوا ظاهراً مفهوم تعرض اولیه را در این متن می‌پذیرد و بر اساس ابژه اولیه تعرض و رفتاری که بوسیله آن از ارتکاب به قتل سرباز می‌زند، میان جنس‌ها تمایز قائل می‌شود. بنابراین موقعیت مردانه یک سادسیم بیرونی دانسته می‌شود در حالیکه موقعیت زنانه یک مازوخسیم درونی فرض می‌شود. نزد کریستوا مالیخولیا اندوه شهوانی است که به کار هنری والايش یافته گره می‌خورد. والاترین شکل والايش تمرکز بر رنج بردن است که خاستگاه به شمار می‌آید. کریستوا کتاب را ناگهانی و مجادله‌آمیز به پایان می‌رساند و در مورد اثار بزرگ مدرنیسم که بیانگر ساختار تراژیک کنش انسانی است مبالغه می‌کند و تلاش پست مدرنیستی را محکوم می‌کند که به جای رنج بردن پراکنده‌سازی‌های روانی معاصر را تایید می‌نماید. برای بحث در ورد نقش مالیخولیا در کتاب *Motherhood According to Bellini* نگاه کنید به فصل سوم از این بخش با عنوان سیاست‌های تنانه ژولیا کریستوا.

۳۳ / نگاه کنید به

Freud, "The Ego and the Super-Ego (Ego-Ideal), " *The Ego and the Id*, trans. Joan Riviere, ed. James Strachey (New York: Norton, 1960, originally published in 1923).

برای بحث فروید در مورد سوگواری و مالیخولیا و رابطه آن با اگو و ساختار شخصیتی و بحث وی درباره تصویب‌های جایگزین با عقده اودیپ به این کتاب رجوع نمایید. از Paul Schwaber به خاطر اشاره به این فصل سپاسگزارم. نقل قول‌های فروید *Sigmund Freud, General Psychological Theory*, ed. Philip Rieff, (New York: MacMillan, 1976) از گرفته شده است.

۳۴ / برای بحث جالب "هویت" نگاه کنید به

Richard Wollheim's "Identification and Imagination: The Inner Structure of a Psychic Mechanism," in *Freud: A Collection of Critical Essays*, ed. Richard Wollheim (Garden City: Anchor Press, 1974), pp. 172-195.

۳۵ / نیکولاس آبراهام و ماریا تورک برای تلفیق سوگواری و مالیخولیا استثنایی در نظر گرفتند. به

پیوست شماره ۳۹ رجوع کنید.

۳۶ / برای مطالعه بر روی نظریه روانکاوی در مورد تمایز میان سوپر اگو به عنوان یک ماشین

مجازات و اگوی ایده آل (به عنوان ایده آل سازی در جهت یک آروزی ناریسیسی)، تمایزی که فروید در اگو

و نهاد، رجوع کنید به

Janine Chasseguet-Smirgell, *The Ego-Ideal, A Psychological Essay on the Malady of the Ideal*, trans. Paul Barrows, introduction by Christopher Lasch (New York: Norton, 1985)

که اصل با عنوان *L'ideal du moi* منتشر شده است. نوشته وی مدل تکاملی ساده‌ای از تمایل

جنسی ارائه می‌دهد و همجنسگرایی را تنزل داده و مرتبا بر علیه فمینیسم و لکان مجادله می‌کند.

۳۷ / نگاه کنید به Foucault, *The History of Sexuality, Volume I*, p. 81.

۳۸

Roy Schafer, *A New Language for Psycho-Analysis*, (New Haven: Yale University Press, 1976), p. 162

۳۹/ این بحث آبراهام و تورک

Deuil ou mélancholie, introjecter-incorporer, réalité métapsychologique “

et fantasma, ” in *L'Écorce et le noyau*, (Paris: Flammarion, 1987) translated as *The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis*, ed., trans., and with intro by Nicholas T. Rand (Chicago: University of Chicago Press, 1994)

از گرفته شده است. همچنین بخشی از این بحث را به زبان انگلیسی می‌توان در

Nicolas Abraham and Maria Torok, “Introjection-Incorporation: Mourning or Melancholia, ” in *Psychoanalysis in France*, eds. Serge Lebovici and Daniel Widlocher (New York: International University Press, 1980), pp. 3-16

یافت. همچنین در کتابی با همین مولفین در

Notes on the Phantom: A Complement to Freud's Metapsychology, ” in “

The Trial(s) of Psychoanalysis, ed. Françoise Meltzer (Chicago: University of Chicago Press, 1987), pp. 75-80; and “A Poetics of Psychoanalysis: 'The Lost Object-Me, '” *Substance*, Vol. 43, 1984, pp. 3-18.

۴۰/ ایریگاری. *Speculum of the Other Woman*, p. 68.

۴۱/ نگاه کنید به Schafer, *A New Language for Psychoanalysis*, p. 177. در این

اثر و اثر قبلی او با نام Aspects of Internalization. وی آشکار می‌سازد که بیان تمثیلی فضاهای

درونی شده ساختارهای فانتاسماتیک هستند و نه فرآیند. این بحث وی به طرز جالبی با رساله آبراهام و توروک با عنوان "Incorporation is merely a fantasy that reassures the ego" (Introjection-Incorporation, " p. 5). مشابه است.

۴۲/ مشخصا این گفته بنیاد نظری بدن لزبین مونیک ویتینگ است. (*The Lesbian Body*, trans. Peter Owen (New York: Avon, 1976) که نشان می‌دهد که بدن زنانه دگرجنسگرا شده به قسمتهای مختلف تقسیم شده و از لحاظ جنسی بی‌علاقه ارائه می‌شود. فرآیند یادآوری و تجزیه کردن این بدن از طریق عشق ورزی لزبینی موجب واژگونی گشته و بدن به اصطلاح یگانه را کاملا متلاشی، غیر شهوانی نشان خواهد داد و بدن تکه تکه شده "تحت الفظی" قادر به ایجاد لذت جنسی از طریق سطوح بدن است. هیچ سطح باثباتی بر روی این بدنهای وجود ندارد. اصل سیاسی دگرجنسگرایی اجباری تعیین بدن به عنوان یک کلیت و از لحاظ آناتومیکی بدنی گسسته دانسته می‌شود. روایت ویتینگ (که در عین حال ضد روایت است) این مفاهیم ساختاری فرهنگی از تمامیت بدن را به چالش می‌کشد.

۴۳/ این تصور از سطح بدن به عنوان امری که طرح افکنی شده است تا حدی در مفهوم آگوی جسمانی فروید نیز وجود دارد. این ادعای فروید که آگو اولین و پیشینی ترین آگوی جسمانی است. (آگو و نهاد صفحه ۱۶) به این امر اشاره دارید که تصویری از بدن موجود است که توسعه آگو را تعیین می‌کند. فروید جمله فوق را اینچنین ادامه می‌دهد: "بدن صرفا یک موجودیت سطحی نیست بلکه خود طرح افکنی یک سطح است" برای بحث جالبتری در مورد این دیدگاه فروید رجوع کنید به "Richard Wollheim, "The bodily ego," in *Philosophical Essays on Freud*, eds. Richard Wollheim and James Hopkins (Cambridge: Cambridge University Press, 1982)

برای بحث برانگیزنده‌ای درباب اغوی پوستی که متاسفانه در تحلیل‌های بدن جنسی شده در نظر گرفته نمی‌شود رجوع کنید به: " Didier Anzieu, *Le moi-peau* (Paris: Bordas, 1985), published in English as *The Skin Ego: A Psychoanalytic Theory of the Self*, "trans. Chris Turner (New Haven: Yale University Press, 1989).

۴۴ / فصل دوم را نگاه کنید. از این به بعد تمامی ارجاعات به این مقاله در متن آورده خواهد شد.

Gayle Rubin, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of " ۴۵ نگاه کنید به "the Politics of Sexuality, " in *Pleasure and Danger*, pp. 267-319. بحث رابین درباره قدرت و تمایل جنسی در کنفرانس ۱۹۷۹ درباره جنس دوم سیمون دوبوآر موجب شد تا در اندیشه‌هایم درباره وضعیت ساختاری تمایل جنسی لزبین تغییر موضع دهم.

Joseph Shepher, ed., " ۴۶ برای تحلیل‌های دقیقتری درباره زنا‌ی با محارم رجوع کنید به " *Incest: A Biosocial View* (London: Academic Press, 1985)

Michele Z. Rosaldo, "The Use and Abuse of Anthropology: " ۴۷ نگاه کنید به " Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding, " *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 5, No. 3, 1980.

Sigmund Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, trans. "48

"James Strachey (New York: Basic Books, 1962), p. 7.

۴۹/ پیتر دیویی در اثر خود با نام "*The Logics of Disintegration: Post-Structuralist*"

Thought and the Claims of Critical Theory (London: Verso, 1987) اشاره می کند که

برداشت‌های لکان از امر نمادین لوی استروس مستلزم کوته بینی قابل ملاحظه‌ای در باره این مفهوم است.

" لکان در تطبیق خود با لوی استروس نظام‌های نمادین متکثر به یک نظام نمادین خاص تقلیل می‌یابد و

از امکان‌های نظام‌های معنایی که روابط قدرت را ترویج نمود ه یا می‌پوشانند غفلت می‌شود." صفحه ۱۰۵

کنش‌های واژگون کننده تنانه

۱/ این بخش با عنوان "سیاستهای تنانه ژولیا کریستوا" در Hypatia ویژه نامه‌ای با عنوان فلسفه

فمینیسم فرانسوی جلد سوم، شماره سوم زمستان ۱۹۸۹ صفحه ۱۰۴ تا ۱۱۸ منتشر شد.

۲/ ژولیا کریستوا انقلاب در زبان شعری

Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, trans. Margaret Walker, " introduction by Leon Roudiez (New York: Columbia University Press, 1984), p.

"132

۳/ همان صفحه ۲۵

۴/ ژولیا کریستوا: میل در زبان: رویکردی نشانه شناسانه به ادبیات و هنر.

Julia Kristeva, *Desire in Language, A Semiotic Approach to Literature* "

"and Art, p. 135. See chapter 2, n. 32.

این کتاب مجموعه مقالاتی است که از دو منبع مختلف ترجمه شده است.

Polylogue (Paris: Editions du Seuil, 1977), and Σημιοσιπχη: *Recherches* "

"*pour une sémanalyse* (Paris: Editions du Seuil, 1969).

۵ / همان صفحه ۱۳۵

۱۶ / همان صفحه ۱۳۴

۱۷ / همان صفحه ۱۳۶

۱۸ / همان

۱۹ / همان صفحه ۲۳۹

۱۰ / همان صفحه ۲۳۹ تا ۲۴۰

۱۱ / همان صفحه ۲۴۰

برای تحلیل فوق العاده جالب در مورد استعاره‌های تناسلی در فرآیند خلاقیت شعری نگاه کنید به

Wendy Owen, "A Riddle in Nine Syllables: Female Creativity in the "
Poetry of Sylvia Plath, " doctoral dissertation, Yale University, Department of
"English, 1985.

۱۲ / کریستوا میل در زبان "*Desire in Language*" صفحه ۲۳۹

۱۳ / همان صفحه ۲۳۹

/ ۱۴

" Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy'
of Sex, " p. 182. See chapter 2, n. 4"

۱۵ / نگاه کنید به "ضیافت" افلاطون. از "زایش... روح" او می‌نویسد که این توانایی خاص شعر

است. از این رو آفرینش‌های شعری همچون میل تناسلی و الایش یافته درک می‌شود.

/ ۱۶

" Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*, trans. Robert Hurley (New York: Vintage, 1980), p. 154. "

/ ۱۷

" Michel Foucault, ed., *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century Hermaphrodite*, trans. Richard McDongall (New York: Colophon, 1980)"

عنوان نسخه فرانسوی:

Herculine Barbin, dite Alexina B. présenté par Michel Foucault (Paris: Gallimard, 1978)

تمامی ارجاعات از نسخه‌های مختلف انگلیسی و فرانسوی است.

۱۸ / " انگاره "جنس" عناصر آناتومیکی، کارکردهای بیولوژیکی، رفتارها، احساسات، لذات را در واحدی ساختگی گرد می‌آورد و موجب می‌شود که این واحد ساختگی را همچون اصلی علی به حساب آید. فوکو تاریخ جنسیت جلد ۱.

/ ۱۹

Sexual Choice, Sexual Act: Foucault and Homosexuality, " trans. " " James O'Higgins, originally printed in *Salmagundi*, Vols. 58-59, Fall 1982-Winter 1983, pp. 10-24; reprinted in *Michel Foucault, Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, ed. Lawrence Kritzman "(New York: Routledge, 1988), p. 291.

/ ۲۰

Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human* "
" *Sciences* (New York: Vintage, 1973), p. xv.

/ ۲۱

" Michel Foucault, ed., *I, Pierre Rivière, Having Slaughtered My Mother, My Sister, and My Brother: A Case of Parricide in the 19th Century*, trans. Frank Jellinek (Lincoln: University of Nebraska Press, 1975), originally published as *Moi, Pierre Rivière ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère...* (Paris: Editions Gallimard, 1973). "

/ ۲۲

" Jacques Derrida, "From Restricted to General Economy: A Hegelianism without Reserve, " in *Writing and Difference*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), originally published as *L'Écriture et la différence* (Paris: Editions du Seuil, 1967). "

Hélène Cixous, "The Laugh of Medusa, " in *New French* " ۲۳ / نگاه کنیید به

" *Feminisms*.

۲۴ / نقل قول در

Anne Fausto-Sterling, "Life in the XY Corral, " Women's Studies International Forum, Vol. 12, No. 3, 1989, Special Issue on Feminism and Science: In Memory of Ruth Bleier, edited by Sue V. Rosser, p. 328.

تمامی نقل قولها در این بخش از این مقاله او و دو مقاله دیگر با عنوان

David C. Page, et al., "The sexdetermining region of the human Y chromosome encodes a finger protein, " in *Cell*, No. 51, pp. 1091-1104, and Eva Eicher and Linda Washburn, "Genetic control of primary sex determination in mice, " *Annual Review of Genetics*, No. 20, pp. 327-360.

گرفته شده است.

۲۵ / ویتینگ می گوید: " زبان انگلیسی در مقایسه با فرانسوی نسبت به بی جنسی بودن خوشنامتر

است. در حالی که فرانسوی یک زبان بسیار جنسیتی است به بیان دقیقتر انگلیسی جنسیت برای اشیای بی جان، چیزها و جانوران غیر انسان به کار نمی برد اما از نظر دسته بندی های جنسیتی هر دو زبان به یک اندازه حامل جنسیت اند. " "The Mark of Gender, " *Feminist Issues*, Vol. 5, No. 2, " " Fall 1985, p. 3. Also in *The Straight Mind and Other Essays*, pp. 76-89. See "chapter 3, n. 4).

۲۶ / اگر چه ویتینگ خود این نکته را مطرح نمی کند، اما نظریه وی می تواند تحلیلی برای خشونت به

کار رفته برای سوژه های جنسی - زنان، لژیبن ها، گی ها - به مثابه اجرای خشونت آمیز دسته بندی های ساخت یافته باشد. به عبارت دیگر جنایات جنسی بر این بدنها آنها را به "جنس" کاهش می دهد که در

نتیجہ موجب تقلیل خود دستہ بندی‌ها را تقویت و تحمیل می‌کند. چون گفتمان به نوشتار یا گفتار محدود نمی‌شود بلکه کنش اجتماعی را و حتی کنش اجتماعی خشونت‌آمیز را نیز در بر می‌گیرد، ما باید تجاوز، خشونت جنسی و واکنش منفی بر علیه کوئیر را نتیجه عملی دستہ بندی جنس بدانیم.

/۲۷

Monique Wittig, "One is Not Born a Woman, " *Feminist Issues*, Vol. 1, " No. 2, Winter 1981, p. 48. Also in *The Straight Mind and Other Essays*, pp. 9-20., see chapter 3, n. 49.

۱۷/ همان صفحه

" Wittig, "The Mark of Gender, " p. 4. " /۲۹

Monique Wittig, "The Straight Mind, " *Feminist Issues*, Vol. 1, No. 1, " /۳۰ Summer 1980, p. 105. Also in *The Straight Mind and Other Essays*, pp. 21-32, see chapter 3, n. 49.

۱۰۷/ همان صفحه

۱۰۶/ همان صفحه

/۳۳

"The Mark of Gender, " p. 4. " "

۳۴/ همان صفحه ۵

۳۵/ همان صفحه ۶

۳۶/ همان

۳۷/ همان

۳۸/ همان

/۳۹

پارادایم ویتینگ در همجنسگرایی و ادبیات فرانسوی،

Homosexualities and French Literature: Cultural Contexts/Critical "
Texts, eds. Elaine Marks and George Stambolian (Ithaca: Cornell University
Press, 1979), p. 119
"

با این وجود تفاوت بنیادین میان پذیرش ویتینگ در استفاده از زبان که برای سوژه سخن گو با تلاش نیجهای دلوز برای جایگزینی سوژه سخن گوی من در مقام مرکز قدرت زبانی در نظر داشته باشید. اگرچه هر دو منتقد روانکاوی هستند نقد دلوز از سوژه سخن گو با مراجعه به اراده به قدرت نیچه همراستایی نزدیکتر نظریه‌های لکانی و پست لکانی دارد که در پی جایگزینی سوژه سخن گو با ناخودآگاه و نشانه‌شناسی هستند. نزد ویتینگ میل و تمایل جنسی گفتارهای و رفتارهای اختیاری سوژه فردی است در حالیکه هم برای دلوز و هم مخالفین روانکاوی میل به ضرورت سوژه را جایگزین و مرکز زدایی می‌کند. دلوز می‌گوید: " اصلا با پیش فرض گرفتن یک سوژه به میل نمی‌توان دست یافت جز در آنجا که کسی از گفتن من ناتوان بماند."

Gilles Deleuze and Claire Parnet, *Dialogues*, trans. Hugh Tomlinson and "

"Barbara Habberjam [New York: Columbia University Press, 1987], p. 89.

۴۰ / وی در موقعیت‌هایی از این بحث به کار میخاییل باختین اشاره می‌کند.

/۴۱

Monique Wittig, "The Trojan Horse, " *Feminist Issues*, Fall 1984, p. 47. "

"Also in *The Straight Mind and Other Essays*, pp. 68-75. See chapter 3, n. 49.

۴۲ / نگاه کنید به

The Point of View: Universal or Particular?" *Feminist Issues*, Vol. 3, No. " 2, Fall 1983. Also in *The Straight Mind and Other Essays*, pp. 59-67. See "chapter 3, n. 49.

Wittig, "The Trojan Horse. " ۴۳/ نگاه کنید به

۴۴/ نگاه کنید به

Monique Wittig, "The Site of Action, " in *Three Decades of the French " New Novel*, ed. Lois Oppenheimer (Urbana: University of Illinois Press, 1986). Also in *The Straight Mind and Other Essays*, pp. 90-100. See chapter 3, n. 49.

"

" Wittig, "The Trojan Horse, " p. 48. " ۴۵/ ویتینگ اسب تروا صفحه ۴۸ "

۴۶/ ویتینگ "جایگاه کنش" صفحه ۱۳۵. ویتینگ در این مقاله بین قراردادی اولیه و ثانویه تفاوت قائل می‌شود. قرار داد اول عمل متقابل بنیادینی میان سوژه‌های سخن گوشت که واژگان را برای محافظت از حال انحصاری و کلی زبان برای همگان مبادله می‌کنند. قرارداد دوم قراردادی است که در آن واژگان برای برای اعمال سلطه بر دیگران به کار می‌روند. در واقع دیگران را از حقوق اجتماعی برای سخن گفتن

محروم می‌کنند. ویتینگ نشان می‌دهد که در این شکل نازل " کنش متقابل"، فردیت توسط موجودیتی که در زبان نشان داده می‌شود از بین می‌رود و شنوندگان را از یک سخن گوی سیاسی بودن محروم می‌کند. ویتینگ در دنباله این مقاله نتیجه می‌گیرد: " بهشت قرارداد اجتماعی تنها در ادبیات وجود دارد در اینجاست که بیان‌های ادبی با تقلیل "من" به یک سلطه گرا عمومی مقابله می‌کنند. بافته مبتذل عمومی را از هم می‌گسلانند و مانع سازمان یافتن آن در یک نظام زبانی اجباری می‌شوند. " (صفحه ۱۳۹)

/ ۴۷

Monique Wittig, *Les Guérillères*, trans. David LeVay (New York: Avon, " 1973), originally published under the same title (Paris: Éditions du Minuit, "1969).

" Wittig, "The Mark of Gender, " p. 9. " /۴۸

۴۹ / ویتینگ در "درباره قرارداد اجتماعی" مقاله ارائه شده در دانشگاه کلمبیا در سال ۱۹۸۷" (in *The Straight Mind and Other Essays* [Boston: Beacon Press, 1992], pp. 33-45) نظریه خود درباره قرار داد زبانی پیشینی با اصطلاحات روسو درباره قرار داد اجتماعی را مطرح می‌کند. اگرچه او در این مورد صراحتی ندارد اما ظاهراً او قرارداد (پیشا دگر جنسگرا) پیشاجتماعی را یگانگی اراده یا به معنای رومانیتیک روسویی‌اش اراده همگانی می‌داند. برای یک کاربرد جالب از نظریه او نگاه کنید به:

Teresa de Lauretis, "Sexual Indifference and Lesbian Representation" " in *Theatre Journal*, Vol. 40, No. 2 (May 1988) and "The Female Body and Heterosexual Presumption, " in *Semiotica*, Vol. 3-4, No. 67, 1987, pp. 259-279.

" Wittig, "On the Social Contract. " /۵۰

Wittig, "The Straight Mind, " and "One is Not Born a " /۵۱ نگاه کنید به

" "Woman.

" Wittig, "On the Social Contract, " pp. 40-41." /۵۲

" Wittig, "The Straight Mind, " and "On the Social Contract. " /۵۳

/۵۴

" Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History, " in *Language, CounterMemory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon, ed. Donald F. Bouchard (Ithaca: *Gender Troubl* Cornell University Press, 1977), p. 148e "

Mary Douglas, *Purity and Danger* (London, Boston, and Henley: " / ۵۵

"Routledge and Kegan Paul, 1969), p. 4

۱۱۳ / همان صفحه

/ ۵۷

" Simon Watney, *Policing Desire: AIDS, Pornography, and the Media* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988). "

" Douglas, *Purity and Danger*, p. 115. " / ۵۸

۱۲۱ / همان صفحه

۱۴۰ / همان صفحه

A Preface to Transgression" (in *Language, Counter-*" / ۶۱ مقاله فوکو با عنوان

Memory, Practice) "شبهات‌های جالبی با نظر داگلاس درباره مرزبندی‌های شکل گرفته بدن با

تابوی زنا با محارم دارد. این مقاله که به افتخار ژرژ باتای نوشته شده است تا حدی کثیف بودن استعاری

لذات خلاف عرف و آمیزش‌های ممنوع را افشا می‌کند.

۶۲ / کریستوا درباره کار داگلاس در بخش مختصری از کتاب " *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, trans. Leon Roudiez (New York: Columbia University Press, 1982) بحث می‌کند. وی با تلفیق نظر داگلاس با فرمول بندی خود از لکان می‌نویسد: "Defilement چیزی است که از نظم نمادین بیرون رانده می‌شود. آنچه که از عقلانیت نمادین می‌گریزد یعنی نظام منطقی که توده اجتماعی بر آن استوار است. عقلانیتی که از توده اجتماعی مشتق شده و به طور خلاصه یک سیستم طبقه بندی و یک ساختار را شکل می‌دهد" (صفحه ۶۵)

۶۳ / همان صفحه ۳

/ ۶۴

ris Marion Young, "Abjection and Oppression: Dynamics of Unconscious"
"Racism, Sexism, and Homophobia,

که در جلسات پدیدارشناسی و فلسفه اگزیستانسیال در دانشگاه Northwestern در سال
۱۹۸۸ ارائه شد.

۶۵ / بخش‌هایی از بحث ذیل در دو متن مختلف منتشر شد:

"Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse," in "
Feminism/Postmodernism, ed. Linda J. Nicholson (New York: Routledge,
1989)

و

Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in " " Phenomenology and Feminist Theory, " *Theatre Journal*, Vol. 20, No. 3, Winter "1988.

۱۶۶

Michel Foucault, *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, trans. " "Alan Sheridan (New York: Vintage, 1979), p. 29.

۶۷/ همان صفحه ۳۰

Esther Newton, *Mother Camp: Female " " "Role Models" " فصل ۱۶۸*

۱, " *Impersonators in America* (Chicago: University of Chicago Press, 1972).

ببینید.

۶۹/ همان صفحه ۱۰۳

۱۷۰

" Fredric Jameson, "Postmodernism and Consumer Society, " in *The AntiAesthetic: Essays on Postmodern Culture*, ed. Hal Foster (Port Townsend, WA.: Bay Press, 1983), p. 114. "

۷۱/ نگاه کنید به

Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors* (Ithaca: Cornell University Press, 1974). See also Clifford Geertz, "Blurred Genres: The Refiguration of Thought, " in *Local Knowledge, Further Essays in Interpretive Anthropology* (New York: Basic Books, 1983).



در کانال تلگرام کارنیل هر روز انگیزه خود را شارژ کنید 😊

<https://telegram.me/karnil>

